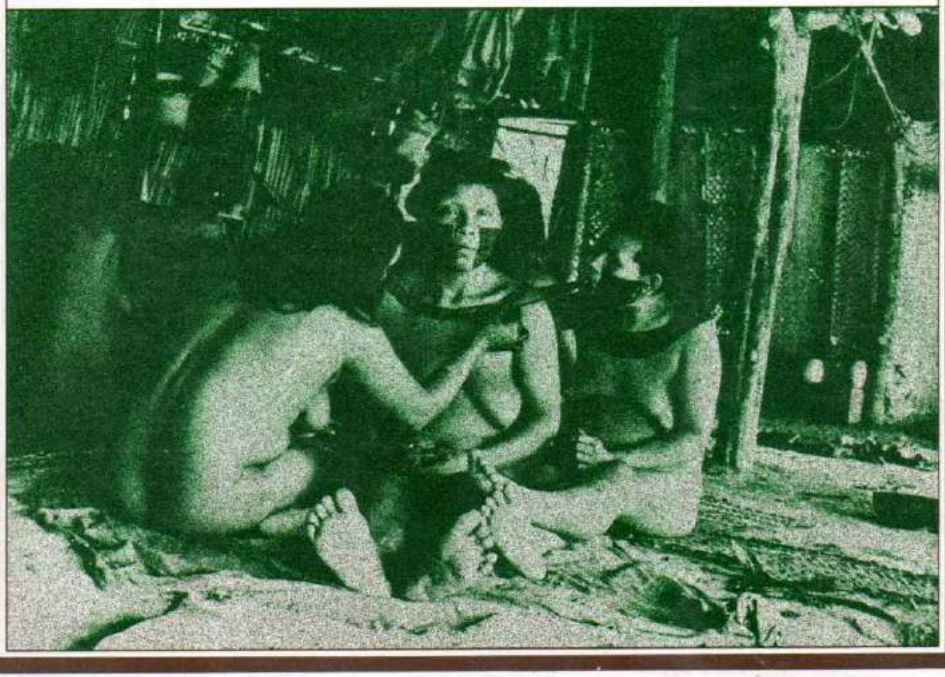
COLEÇÃO GRANDES CIENTISTAS SOCIAIS · 11

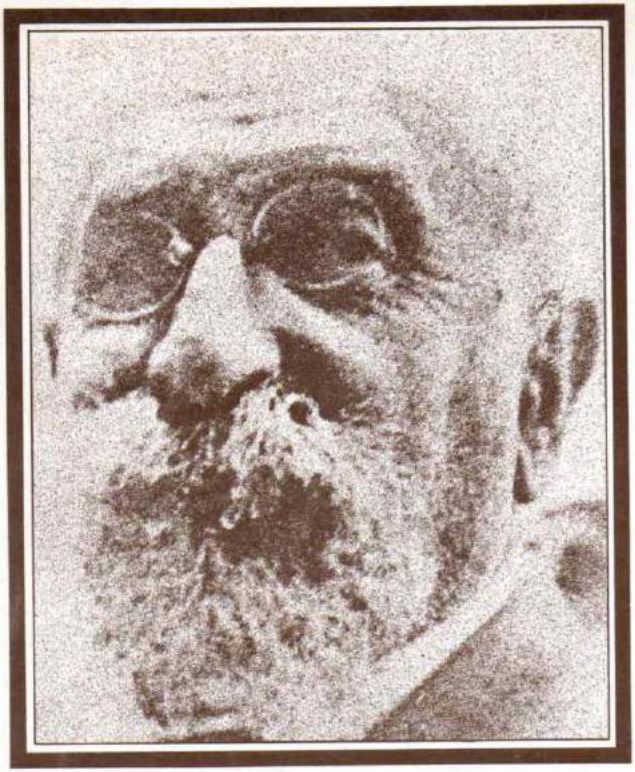
Mauss

Organizador: Roberto Cardoso de Oliveira
Coordenador: Florestan Fernandes

ANTROPOLOGIA

editora ática





GRANDES CIENTISTAS SOCIAIS

Textos básicos de Ciências Sociais, selecionados com a supervisão geral do Prof. Florestan Fernandes. Abrangendo seis disciplinas fundamentais da ciência social - Sociologia, História, Economia, Psicologia, Política e Antropologia - a coleção apresenta os autores modernos e contemporâneos de maior destaque mundial, focalizados através de introdução crítica e biobibliográfica, assinada por especialistas da universidade brasileira. A essa introdução crítica segue-se uma coletânea dos textos mais representativos de cada autor.

MAUSS

Marcel Mauss (1872-1950), mesmo agora que a análise estrutural-funcional se vê exposta a críticas equivocadas, tem sido poupado e engrandecido. Por quê? Sem dúvida porque sempre evitou soluções fáceis. Ao lado de Durkheim e mais tarde sozinho, coube-lhe um papel complexo de pioneiro — ir aos fatos, sem resvalar no empirismo, chegar a teorias relevantes, sem confundir explicações sociológicas e etnológicas com construções de investigadores. Por isso, foi um mestre tão produtivo à frente da célebre Escola Sociológica Francesa, durante a sua derradeira etapa. Em tudo que fez, fundiu harmoniosamente o ser humano, o respeito profundo por todas as civilizações, o ponto de vista científico e a liberdade fundamental do entendimento. Por seus estudos monográficos, por seu "espírito de sistema" e sua objetividade, só abriu caminhos, deixando uma obra que comporta múltiplas leituras. O Professor Roberto Cardoso de Oliveira realizou uma proeza única ao delimitar essas leituras, mostrando suas origens e conseqüências, e ao propor uma alternativa de síntese, pela qual Marcel Mauss e seu prodigioso mundo intelectual se impõem como realidades vivas à nossa imaginação.

GRANDES CIENTISTAS SOCIAIS

Coleção coordenada por Florestan Fernandes

1. **DURKHEIM**
   José Albertino Rodrigues
2. **FEBVRE**
   Carlos Guilherme Mota
3. **RADCLIFFE-BROWN**
   Julio Cezar Melatti
4. **W. KÖHLER**
   Arno Engelmann
5. **LENIN**
   Florestan Fernandes
6. **KEYNES**
   Tamás Szmrecsányi
7. **COMTE**
   Evaristo de Moraes Filho
8. **L. von RANKE**
   Sérgio B. de Holanda
9. **VARNHAGEN**
   Nilo Odália
10. **MARX**
    Octavio Ianni
11. **MAUSS**
    Roberto C. de Oliveira
12. **PAVLOV**
    Isaías Pessotti
13. **MAX WEBER**
    Gabriel Cohn

Interclass
COM MUITA ARTE
CAMBUÍ - SHOPPING CENTER CAMPINAS

Marcel Mauss

Organizador: Roberto Cardoso de Oliveira

ANTROPOLOGIA

ática

CIP-Brasil. Catalogação-na-Fonte
Câmara Brasileira do Livro, SP

M415m

Mauss, Marcel, 1872-1950.
Marcel Mauss : antropologia / organizador [da coletânea] Roberto Cardoso de Oliveira ; [tradução Regina Lúcia Moraes Morel, Denise Maldi Meirelles e Ivonne Toscano]. — São Paulo : Ática, 1979.
(Grandes cientistas sociais ; 11)

Inclui Introdução a uma leitura de Mauss, por Roberto Cardoso de Oliveira.
Bibliografia.

1. Antropologia social 2. Mauss, Marcel, 1872--1950 I. Oliveira, Roberto Cardoso de, 1928- II. Título.

17. CDD—390
79-0593 18. —301.2

Índices para catálogo sistemático:

1. Antropologia cultural 390 (17.) 301.2 (18.)
2. Antropologia social 390 (17.) 301.2 (18.)

EDIÇÃO *Tradução*: Regina Lúcia Moraes Morel, Denise Maldi Meirelles e Ivonne Toscano
Revisão de Tradução e Copidesque: Mara R. Azenha Arbix e M. Carolina de A. Boschi
Coordenação Editorial: † Paulo S. M. Machado
Consultoria Geral: Prof. Florestan Fernandes

ARTE *Capa*: Elifas Andreato
Projeto Gráfico: Virgínia Fujiwara
Produção Gráfica: Elaine Regina de Oliveira
Edição de Arte: Ademir Carlos Schneider
Foto de Capa: Vincent Carelli

1979

Todos os direitos reservados pela Editora Ática S.A.
R. Barão de Iguape, 110 — Tel.: PBX 278-9322 (50 Ramais)
C. Postal 8656 — End. Telegráfico "Bomlivro" — S. Paulo

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO A UMA LEITURA DE MAUSS
(por Roberto Cardoso de Oliveira), 7

SELEÇÃO DE TEXTOS

1. Ofício de etnógrafo, método sociológico (1902), 53
2. A origem dos poderes mágicos nas sociedades australianas (1904), 60
3. A prece (1909), 102
4. A expressão obrigatória de sentimentos (1921), 147
5. Categorias coletivas de pensamento e liberdade (1921), 154
6. Mentalidade primitiva e participação (1923), 159
7. Relações jocosas de parentesco (1926), 164
8. A alma, o nome e a pessoa (1929), 177
9. As civilizações: elementos e formas (1929), 181
10. Fenômenos gerais da vida intra-social (1934), 196

ÍNDICE ANALÍTICO E ONOMÁSTICO, 205

© **Textos para esta edição extraídos de:**

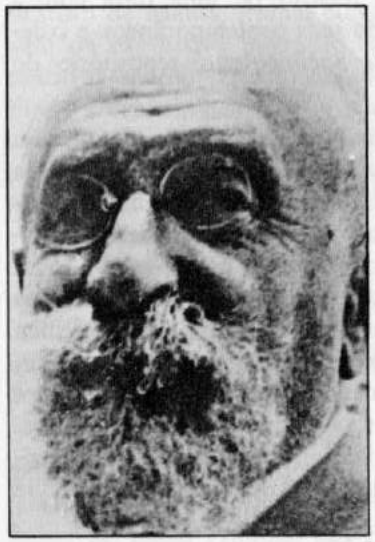
MAUSS, M. *Oeuvres*. Paris, Les Editions de Minuit, 1968. v. I, 1969. II e III.
Foto de capa: Índios Xicrin-Kayapó, do Pará (1974).

INTRODUÇÃO

Roberto Cardoso de Oliveira

Professor Titular de Antropologia da
Universidade de Brasília.

INTRODUÇÃO A UMA LEITURA DE MAUSS



A presente coletânea de escritos de Marcel Mauss foi organizada sem outra ambição senão a de apresentar ao estudante de Antropologia, de Sociologia e de disciplinas afins uma das leituras possíveis de um dos autores mais significativos do pensamento sociológico e antropológico francês. São conhecidas as leituras quase antagônicas que lhe dedicaram Gurvitch e Lévi-Strauss, ambos procurando localizar nele uma filiação nem sempre inequívoca, a compararmos a Sociologia "pluralista" de Gurvitch com a Antropologia "estruturalista" de Lévi-Strauss. A esse respeito, comenta Jean Cazeneuve que o reconhecimento da paternidade de Mauss nas obras de George Gurvitch e Claude Lévi-Strauss se complica bastante pelo fato de ambos possuírem "maneiras bem diferentes de conceber a vida em sociedade e seu estudo".

> "Eles próprios" — continua Cazeneuve — "têm manifestado e explicitado este desacordo várias vezes, particularmente a propósito da noção de estrutura, a respeito do fenômeno social total, do método matemático aplicado à sociologia, da formalização, dos modelos e das relações entre a História e a Sociologia. Sobre todos esses pontos, tanto um quanto outro podem, entretanto, pensar serem fiéis se não à letra, ao menos ao pensamento de Mauss". [1]

---

[1] CAZENEUVE, Jean. *Sociologie de Marcel Mauss*. Paris, Presses Universitaires de France, 1968. p. 3.

Talvez não ocorressem leituras tão díspares se Marcel Mauss houvesse escrito uma obra mais sistemática, em que seu pensamento tivesse sido apresentado organizada e didaticamente, como o de seu tio, Emile Durkheim, * sistemático por excelência. Não que tal qualidade o tornasse isento de ambigüidades, pois não há obra, nem mesmo a de Durkheim, que possa estar livre de interpretações diferentes e muitas vezes contraditórias. Mas em Mauss a ausência desse espírito sistemático cria dificuldades muito especiais, considerando-se a íntima relação de uma obra com a do mestre Durkheim e a produção de seus contemporâneos e colegas articulados em torno do *Année Sociologique*, repositório do pensamento durkheimiano.

Entretanto, já se disse de Mauss que, em lugar de ter um espírito sistemático, teria ele um *esprit de système* — que seria responsável por sua postura teórica e metodológica diante da realidade objeto de investigação, e que resultaria na noção, certamente a mais conhecida de sua obra, de "fato social total". Mas outras noções foram igualmente importantes na obra de Mauss e, sobretudo, idéias — idéias altamente criativas — que a crítica moderna haveria de ter melhores condições de avaliar. Nos parágrafos que se seguem, depois de uma breve nota biográfica sobre nosso Autor, e de uma compreensiva cronologia de sua obra, procuraremos traçar os rumos de nossa leitura, destacando o patrimônio de idéias legadas por Mauss à Antropologia Social de nossos dias.

• • •

Acreditamos que esteja ainda por ser escrita uma biografia de Marcel Mauss. A bibliografia a respeito da pessoa de Mauss é muito pobre. Limita-se a pouco menos de oito páginas escritas por Jean Cazeneuve em seu pequeno livro *Mauss,* [2] onde se pretende oferecer ao leitor uma visão de sua vida. Os demais artigos, comentários, necrológios ou verbetes sobre o Autor, tratam quase exclusivamente do significado de sua obra para a jovem ciência

* *Durkheim*. Org. por José Albertino Rodrigues, v. 1 desta coleção Grandes Cientistas Sociais (N. da Ed.).

[2] CAZENEUVE, Jean. *Mauss*. Paris, Presses Universitaires de France, 1968. p. 5-12.

social em emergência. Mesmo os comentadores que mais extensamente trataram de sua obra, como Lévi-Strauss [3] e Victor Karady, [4] não nos informam mais do que Cazeneuve nas páginas acima mencionadas.

Na falta de uma verdadeira pesquisa biográfica sobre Mauss, ficamos sabendo apenas ter ele nascido em 1872 em Épinal, cidade-sede do departamento de Vosges, às margens do rio Mosela, a quase quatrocentos quilômetros de Paris; à época do nascimento de Mauss, Épinal começava a se desenvolver como resultado de expressiva migração de industriais alsacianos; hoje é um centro industrial. Quatorze anos antes, nessa mesma cidade, nascia Emile Durkheim, seu tio e sua maior influência na gestação de toda sua carreira. Segundo Cazeneuve, foi Durkheim o guia e orientador de Mauss em sua formação de filósofo, iniciada na Universidade de Bordeaux, onde o tio era professor de Pedagogia e Ciência Social, entre 1887 e 1902; antes de seus estudos universitários, Mauss fez o secundário no liceu de Épinal. Ao findar os estudos, em 1893, com licenciatura em Filosofia (*agrégation*), dedicou-se inicialmente à História das Religiões e ao pensamento hindu, principalmente sob a direção de Silvain Lévi. Ao tempo de sua agregação tinha então 23 anos.

Depois de realizar vários estágios em universidades estrangeiras, como Leiden, Breda e Oxford, torna-se, em 1900, assistente de Foucher, diretor de estudos de História de Religiões da Índia, na Ecole Pratique des Hautes Etudes, para, dois anos depois, suceder Léon Marillier na cátedra de História das Religiões de Povos Não-Civilizados, na mesma instituição. Em sua aula inaugural Mauss já se antecipava a qualquer equívoco referente à ambigüidade do título de sua cátedra. Assim iniciava aquela aula:

> "Senhores, que o próprio título desta conferência se prestará a certas confusões, a certas apreensões, se não tomarmos o cuidado de determinar o sentido que deve ser dado a essas palavras 'História das Religiões de Povos Não-Civilizados'. É certo que para o

[3] LÉVI-STRAUSS, Claude. "Introduction à l'oeuvre de Marcel Mauss." In: MAUSS, Marcel. *Sociologie et Anthropologie*. Paris, Presses Universitaires de France, 1950; trad. port.: São Paulo, EPU/EDUSP, 1974.

[4] KARADY, Victor. "Présentation de l'édition." In: MAUSS, Marcel. *Oeuvres*. Paris, Les Editions de Minuit, 1968. v. I.

grande público esse nome desperta uma idéia suficientemente nítida. Mas, ao contrário, para qualquer um que refletir sobre as noções mais que sobre as necessidades de ensino, tal modo de falar oferece dificuldades reais. Com efeito, *não existem povos não-civilizados*. Existem apenas povos de civilizações diferentes. A hipótese do homem 'natural' está definitivamente abandonada." [5]

Nessa mesma aula um segundo esclarecimento era dado por Mauss aos seus atentos ouvintes, como a dissipar qualquer dúvida sobre a complexidade da investigação etnológica:

"Na pátria de Descartes, estamos muito preocupados em começar 'pelos objetos mais simples e mais fáceis de conhecer', para não sentir todo o peso das pesquisas que recaem sobre os fenômenos elementares. Mas é aqui que sou levado para o meu segundo ponto. Como observar os fatos? Quero lhes dizer que os fatos são interessantes porque 'simples e fáceis de conhecer'. Mas é necessário provar minha afirmação. Os fenômenos religiosos que representam as sociedades das quais estou a lhes falar, têm justamente a reputação de nem serem 'simples', nem 'fáceis de conhecer'. — Vou lhes explicar primeiramente em que medida são simples. (. . .) Os fenômenos religiosos que observamos atualmente na Austrália, por exemplo, não são certamente nem simples nem primitivos. As sociedades australianas ou americanas têm todas atrás de si uma longa história. Elas são tão velhas quanto as nossas, talvez mais velhas, se é verdadeiro, o que é infelizmente bastante duvidoso, que se tenha encontrado na América e na Austrália traços do homem terciário. Elas permanecem, porém, espécies mais simples que nossas sociedades." [6]

Finalmente seria ainda nessa aula, portanto no primeiro período de sua carreira profissional, que Mauss iria fixar uma idéia — sobre a qual mais adiante voltaremos a falar — responsável por um dos marcos mais sólidos de sua postura teórica e metodológica: a afirmação do caráter inconsciente dos costumes. No extrato dessa aula inaugural, que constitui o primeiro texto de nossa seleção, intitulado "Ofício de etnógrafo, método sociológico", Mauss estabelece igualmente uma relação da Etnologia com a Lingüística que Lévi-Strauss haveria de desenvolver e transformar num dos pontos básicos da Antropologia Estrutural:

[5] MAUSS, Marcel. *Oeuvres*. v. II, p. 229-30.

[6] MAUSS, Marcel. *Oeuvres*. v. I, p. 489-90. Essa aula inaugural foi divulgada em extratos, distribuídos nos diferentes volumes das *Oeuvres*; o terceiro extrato, que integramos nesta coletânea, foi publicado no tomo 3.

"Do mesmo modo que o lingüista deve buscar sob as falsas transcrições de um alfabeto os verdadeiros fonemas que eram pronunciados, assim também sob as melhores informações dos indígenas, oceânicos ou americanos, deve o etnógrafo buscar os fatos profundos, inconscientes quase, porque eles existem apenas na tradição coletiva."

Nesse texto — conforme o leitor verá — pelo menos três pontos podem ser destacados, como marcantes da maneira como Mauss assumia o seu *métier* de professor e pesquisador: primeiro, o caráter coloquial, sempre polêmico, de seu ensinamento, já revelador do excelente professor que seus inúmeros discípulos e contemporâneos haveriam de testemunhar; segundo, a importância que ele atribuía aos dados etnográficos (particularmente os produzidos por membros do *Bureau of Ethnology*, da Smithsonian Institution dos Estados Unidos, diferenciando-os dos depoimentos de cronistas e viajantes, utilizados sem nenhuma crítica na Antropologia de *fin de siècle*); terceiro, a indispensabilidade da "explicação sociológica dos fatos", como preconizava Durkheim (toma os fenômenos religiosos, tópico central de seus cursos, como fenômenos sociais, "objetivamente constatados", ilustrando com a prece — que seria o tema de sua tese de doutorado, infelizmente inacabada).

Mesmo nessa época, Mauss já revelava que seus interesses não se voltavam exclusivamente para a vida acadêmica. Relata-nos Cazeneuve que, por ocasião do caso Dreyfus, Mauss apoiou ativamente Zola, como militante que era dos "Estudantes Coletivistas". Em 1904 participava juntamente com Jaurès e outros da fundação do jornal *L'Humanité*, no qual haveria de colaborar durante vários anos e contribuir à causa socialista. Tomou parte também num movimento denominado "Universidades Populares", mas certamente, como indica Cazeneuve, "seu socialismo era mais reformista do que revolucionário". [7] Sua posição política, porém, não era isolada. Expressava, no contexto da Terceira República que então vigorava, "sua esquerda, um sólido socialismo universitário, para não dizer normalista" — como comenta Denis Hollier em sua breve introdução ao número 48 de *L'Arc*, dedicado a Marcel Mauss. Em duas ocasiões pelo menos Mauss demonstraria o

[7] CAZENEUVE, Jean. *Mauss*. p. 10.

caráter não-revolucionário de seu socialismo: em 1924, em sua "Appréciation sociologique du bolchevisme", e em 1928, em sua introdução ao estudo de Durkheim sobre o socialismo: na primeira, ele defende a liberdade de mercado, lamenta a imposição da vontade pela violência e critica o bolchevismo por não estar apoiado numa moral aceita pela base; na segunda, se opõe a toda guerra de classes, ainda que sonhasse em que o poder fosse exercido pelos trabalhadores, desde que lograssem maturidade política suficiente. [8]

Mas foi a guerra de 1914-1918, que ficou conhecida como a Primeira Grande Guerra, que marcaria profundamente sua carreira, tanto emocional quanto intelectualmente. Embora não havendo pegado em armas propriamente, atuou como oficial-intérprete, mercê da fluência com que falava inúmeros idiomas. Nesse sentido, é bastante eloqüente a homenagem que em seu "In Memoriam" — escrito em 1925 para o primeiro número da nova série do *Année Sociologique* — Mauss presta a Durkheim e a todos os colegas e amigos que desapareceram naquele período, como Henri Beuchat, Maxime David, Antoine Bianconi, Robert Hertz, Paul Huvelin, entre outros, e ainda a André Durkheim, promissor filho de Durkheim. Para nós é um documento sobre a chamada "Escola Sociológica Francesa", quando ela faz uma avaliação — através de um de seus membros mais dedicados — da perda que lhe representaram seus mortos. Mauss procura homenagear um a um, vendo neles o que poderia ter ganho a "Escola" se houvessem sobrevivido àquele triste período.

> "Descrevendo pessoa por pessoa, as contribuições que cada um de nossos mortos trouxeram", — escreve Mauss — "mostraremos também como eles se articulavam. Não perderemos de vista jamais que havia entre nós uma verdadeira divisão de trabalho. Esse exemplo de nossos mortos será um modelo. Sem contar que mostraremos o que pôde, mesmo em nosso país tão pouco habituado ao trabalho em comum, uma sociedade de jovens sábios animados do sincero desejo de cooperar. — Ver-se-á que se não fosse a guerra, a sociologia, a ciência e nosso país estaria rico de uma obra como poucas semelhantes foram produzidas." [9]

[8] *Id., ibid.*

[9] MAUSS, Marcel. "In Memoriam." In: *Oeuvres*. v. III, p. 473-74.

Depois da guerra e da morte de Durkheim, em 1917, Mauss — que já colaborava eficazmente no *Année Sociologique* — constituiu-se em seu mais ativo organizador, como o principal herdeiro espiritual da "Escola Francesa".

Começa, portanto, uma vida profissional extraordinariamente intensa, repartindo-se Mauss entre aulas, conferências e atividades de administração, somadas a uma contínua produção de estudos, comentários críticos e comunicações, como suas *Oeuvres* — a que estamos seguidamente recorrendo — bem atestam. Torna-se secretário geral do Institut de Sociologie em 1925, e, no mesmo ano, funda o Institut d'Ethnologie da Universidade de Paris, juntamente com Paul Rivet e Lucien Lévy-Bruhl. Conta Louis Dumont que Mauss — de quem foi aluno — por essa época teve sua responsabilidade aumentada com a criação do Institut, já bastante grande desde a morte de Durkheim, a quem havia sucedido na direção do *Année Sociologique*. Dando suas "Instructions" ano após ano,

> "atribuía muita importância a esses cursos elementares, evidentemente porque via neles o meio de desenvolvimento futuro. Notar-se-á que, se Mauss formava seus estudantes prioritariamente para o trabalho monográfico de campo, não negligenciava jamais nem os problemas da difusão cultural e do empréstimo, nem a civilização material". [10]

A preocupação teórica com o que chamaríamos hoje de aculturação e com a tecnologia, exprime a mudança paulatina por ele feita do estudo exclusivo dos fenômenos religiosos para o da sociologia geral. Mas nessa sua indiscutivelmente eficaz atividade docente, geradora de tantos pesquisadores em etnologia, é notável que nunca tenha realizado pesquisa de compo! Georges Condominas faz, a propósito, o seguinte comentário, que creio oportuno transcrever aqui:

> "O paradoxo maior da vida e da obra de Marcel Mauss é que este sábio que jamais realizou 'trabalho de campo', salvo uma curta excursão ao Marrocos, foi o instigador de um grande movimento de pesquisas etnográficas que eclodiu na França no início dos anos trinta e não cessou de se desenvolver a partir daí. Fica-se impressionado com a diversidade de personalidades e de opções teóricas de

[10] DUMONT, Louis. "Une science en devenir." *L'Arc*. 1972. n.º 48, p. 11.

seus primeiros discípulos: Marcel Griaule e Maurice Leenhardt, Claude Lévi-Strauss e André Leroi-Gourhan, Michel Leiris e André Haudricourt, Alfred Métraux e Georges Devereux, André Chaeffner e Denise Paulme, Louis Dumont e Roger Bastide, Georges-Henri Rivière e Robert Gessain, Jacques Soustelle e Maxime Rodinson, Germaine Dieterlen e Jacques Faublée, Henri Lehmann e Paul-Emile Victor... É através do ensinamento desses últimos que os pesquisadores formados após a última guerra mundial recolheram a herança maussiana enriquecida de novos desenvolvimentos." [11]

Em 1931 é eleito membro do Collège de France. Mas a Segunda Guerra Mundial, que começaria alguns anos mais tarde, haveria de golpeá-lo profundamente. Foram difíceis esses anos e, a partir da ocupação nazista da França, sua saúde declinou sensivelmente e, com ela, sua capacidade intelectual. Judeu de nascimento — se bem que nunca tenha sido religioso —, temeu ser atingido pelas perseguições raciais, ser preso e deportado. Embora tenha permanecido ativo até por volta de 1941, não voltou a ser o mesmo depois da libertação da França e da derrota da Alemanha. Em fevereiro de 1950, morria em Paris.

• • •

Uma periodização da história intelectual de Marcel Mauss não fugiria à clássica dicotomia entre os escritos da juventude e os da maturidade. Entretanto, como marcar esses períodos? Victor Karady sugere os anos 20 — especialmente 1925, data de publicação de seu mais famoso trabalho, "Essai sur le don" — como provavelmente "o período mais fecundo de sua vida". Quando, a partir desses anos

> "seus esforços se concentram em duas direções principais. A primeira, dirigindo-se para a ampliação e o remanejamento do quadro teórico durkheimiano, a segunda para a aplicação dos princípios sociológicos a realidades que até então pareciam escapar à apreensão da análise sociológica". [12]

Efetivamente, a considerarmos a segurança de Mauss em repensar a herança de Durkheim, abrindo-lhe novas perspectivas, os anos

[11] CONDOMINAS, Georges. "Marcel Mauss et l'homme de terrain." *L'Arc.* p. 3.

[12] KARADY, Victor. *Op. cit.* p. XLIII.

20 podem servir de marco de sua maturidade, ficando seus trabalhos anteriores situados na categoria de escritos de juventude. Aliás, há de se registrar que a maioria dos trabalhos "de juventude", de maior fôlego, foram escritos em parceria seja com H. Hubert ("Essai sur la nature et la fonction du sacrifice", 1899; "Esquisse d'une théorie générale de la magie", 1904; "Introduction à l'analyse de quelques phénomènes religieux", 1908), com P. Fauconnet ("Sociologie", 1901), com E. Durkheim ("De quelques formes primitives de classification: contribution à l'étude des représentations collectives", 1903) ou com H. Beuchat ("Essai sur les variations saisonnières des sociétés eskimo: étude de morphologie sociale", 1906). Nesse período, dos trabalhos que escreveu sem o concurso de companheiros e que estão classificados no rol dos ensaios (na cronologia de Karady), poucos são aqueles que podem ser considerados significativos em sua bibliografia. Certamente apenas dois trabalhos: "L'origine des pouvoirs magiques dans les sociétés australiènnes", de 1904, e "La prière", de 1909, ambos incluídos nesta coletânea (respectivamente textos 2 e 3) e sobre os quais voltaremos a falar.

Se o período da juventude não é muito difícil de precisar, o da maturidade apresenta algumas diferenciações que merecem ser sublinhadas. Tomado como um bloco — como tende a fazer Victor Karady —, pode ocultar certas mudanças importantes na atividade e na forma de Mauss fazer Antropologia. Louis Dumont, discípulo de Mauss, tão bom teórico quanto magnífico pesquisador de campo, oferece algumas indicações preciosas no sentido de uma periodização mais adequada. [13]

É assim que a maturidade de Mauss tem pelo menos dois momentos que devem ser distinguidos: o primeiro, começaria com a morte de Durkheim, em 1917, portanto quase no final da Primeira Guerra Mundial; é quando Mauss se sente praticamente obrigado a assumir o papel do mestre, sobretudo como articulador do grupo — ou do que restava dele, ceifado que havia sido pela guerra — e de testamenteiro intelectual dos que morreram. Como exemplo disso, tem-se a decisão de Mauss em preparar a publicação das *Mélanges* de Hertz e da *Education morale* e o *Socia-*

[13] *Cf.* DUMONT, Louis. *Op. cit.*

lisme de Durkheim. E talvez sua primeira realização dentro desse planejamento tenha sido o preparo do trabalho inconcluso de Hertz, "Le péché et l'expiation dans les sociétés primitives", aparecido em 1921-22 na *Revue de l'histoire des religions* e precedida de uma "nota do editor"; nela Mauss faz uma breve mas excelente apreciação da obra de Hertz, dando-nos a um só tempo uma visão emocional e científica do seu jovem e malogrado companheiro. Mostrando que Hertz já havia se decidido pelos temas de suas investigações logo após sua agregação, diz que

> "ele optou pelas questões onde a moral relaciona-se com o religioso. E como não era nem destituído de humor e fantasia — nem de uma certa tinta de pessimismo — ele se investiu da preocupação de compreender precisamente os lados sombrios e sinistros da mente humana. Nesta época ele definiu seu campo de estudos. Primeiramente o que interessava era saber como o homem 'chega à luz e à paz pela penitência e o perdão'. O 'mistério do perdão' (...) o intrigava". [14]

Além de divulgar com tanto devotamento e clarividência o trabalho daquele que foi, certamente, — e em sua opinião — o companheiro mais dotado e brilhante, Mauss realiza as edições de inéditos de seu mestre Durkheim e reedições de suas obras já conhecidas. A reedição de *Le Suicide* — cuja primeira aparição havia sido em 1897 — para cuja pesquisa Mauss havia contribuído com o preparo das tabelas estatísticas — merece de nosso autor um *avant-propos* extremamente elucidativo sobre essa sua atitude de se dedicar a manter vivo o pensamento dos que desapareceram.

> "Não sonhamos absolutamente atualizar esse trabalho. O pensamento de Durkheim por si próprio tem um valor histórico. Por outro lado, a pesquisa, os fatos expostos guardam ainda, após trinta anos, um nível científico sólido. Ao menos, o livro servirá ainda durante muito tempo a fixar quantitativamente o estado moral de sociedades européias da forma que se pôde observar nesta época. Solicitaríamos apenas ao Senhor Halbwachs, que dentre os colaboradores e amigos de Durkheim era o mais competente em matéria de estatística moral, que tentasse, numa outra obra, esforçar-se por atualizar as pesquisas sociológicas sobre o suicídio." [15]

[14] MAUSS, Marcel. *Oeuvres*. v. III, p. 511.

[15] MAUSS, Marcel. "Avant-propos" à 2.ª ed. In: DURKHEIM, Emile. *Le Suicide*. Paris, Librairie Félix Alcan, 1930.

Efetivamente Maurice Halbwachs publicava, no mesmo ano de 1930, seu estudo sobre *Les causes de suicide*.

A segunda fase da maturidade de Mauss — ou o seu terceiro período, se contarmos o da juventude — começa, segundo Dumont, em torno de 1930, por ocasião do falecimento de Henri Hubert, companheiro com o qual Mauss escreveu maior número de trabalhos em co-autoria, como vimos. É também o período em que Mauss é eleito para o Collège de France.

> "A essa época" — escreve Dumont — "tinha-se a impressão que o destino exigia dele ocupar bravamente só, ou quase, o lugar de toda a equipe de sábios com a qual ele havia iniciado o trabalho." [16]

É um período em que Mauss escreve relativamente pouco. Se considerarmos os dois períodos anteriores — o da juventude e o da primeira fase de maturidade — o número de publicações é exíguo. As quase quatrocentas resenhas que Mauss escreve entre 1898 e 1913, e as 86 resenhas que seriam publicadas em 1925 no *Année* mostram a sua inexcedível capacidade de leitura e de crítica. Ainda que tenha sido sempre um dos sustentáculos do *Année Sociologique*, nesse ano de 1925 parece que ele resolveu assumir inteiramente a tarefa de tirar o que seria o primeiro número de após-guerra, o primeiro de sua nova série: nesse número, além das mencionadas resenhas, publica seu famoso "Essai sur le dón" e seu "In Memoriam" a Durkheim e colaboradores. Curioso que depois desse ano Mauss não escreveria mais nenhuma resenha, limitando sua produção científica a comunicações, pequenas participações em debates, resumos de cursos — por sinal, muito bem organizados e de alto nível, extremamente criativos, trazendo sua marca de pensador profundo dos fatos sócio-culturais.

Se na primeira fase de sua maturidade, como já se mencionou aqui, elaborou trabalhos de fôlego como "Essai sur le don" (1926), "Effet physique chez l'individu de l'idée de mort suggérée par la collectivité" (1926), "Parentés à plaisanteries" (também em 1926) e "Les civilisations: éléments et formes" (1929) — estes dois últimos inseridos nesta coletânea — na segunda e última fase produz, de significativo, os ensaios "La Sociologie en France depuis 1914" (1933) e "Fragment d'un plan de sociologie géné-

[16] DUMONT, Louis, *Op. cit.* p. 12.

rale descriptive: classification et méthode d'observation des phénomènes généraux de la vie sociale dans les sociétés de type archaïque" (1934) — parte do qual igualmente aqui inserida; conte-se ainda uma comunicação que ficaria célebre, "Les techniques du corps" (1935) e uma conferência igualmente célebre, "Une catégorie de l'esprit humain: la notion de personne, celle de 'moi', un plan de travail" (1938). Nesta segunda fase, Mauss e toda a Europa vivem a pré-guerra, período que repercute intensamente em sua produção intelectual. Nenhum trabalho de fôlego é escrito. Depois da Segunda Guerra Mundial apenas dois trabalhos são publicados e em circunstâncias muito especiais: o primeiro, seu *Manuel d'ethnographie*, produto de notas de curso tomadas e organizadas por Denise Paulme, sua ex-aluna, editado em 1947; o segundo, seu ensaio "La nation", publicação póstuma (1956) e resultado de notas fragmentárias originárias dos anos 1919-1920 e prefaciado por Henri Lévy-Bruhl.

Um sensível indicador da "École Française de Sociologie" e das atividades de seu principal êmulo nos dois após-guerra é o *Année Sociologique*. Depois das duas guerras mundiais, coube praticamente a Mauss restabelecer o instrumento básico de comunicação da Sociologia e da Etnologia francesa. Vimos que em 1925 volta a ser editado o *Année*, sob a direção de Mauss, criando a segunda série, denominada *nouvelle série* e iniciando-a com um volume de 1 012 páginas, assim divididas: 186 de *mémoires originaux* (como o seu "Essai sur le don") e as páginas restantes com crítica bibliográfica. Vale reproduzir aqui os parágrafos iniciais do *avant-propos* do volume, dado o seu caráter histórico:

> "O *Année Sociologique* foi um grande empreendimento de Durkheim. Todos os tomos da coleção, inclusive o seu XII, estão esgotados, e, igualmente, a maior parte dos *Travaux de l'Année Sociologique*. Conquanto tenhamos podido continuar a publicá-los, tivemos de interromper o *Année Sociologique* depois de 1913, data em que apareceu o XII e último volume, dando conta dos trabalhos publicados de julho de 1909 a julho de 1912. Retomamos agora a publicação, após um longo e trágico intervalo, durante o qual desapareceu nosso fundador, Emile Durkheim, e muitos de nossos antigos colaboradores." [17]

[17] *Année Sociologique*. Nouvelle série. Paris, Librairie Félix Alcan, 1925. t. I (1923-1924), p. 1.

Essa nova série viria a ser igualmente interrompida. Após um curto período (1934-1938) em que se publicou os *Annales Sociologiques*, renasce o *Année*, agora em sua terceira série, em cujo *avant-propos* se lê o seguinte:

> "Oferecemos ao público a terceira série do *Année Sociologique*, em realidade a quarta, se se contam os *Annales Sociologiques*, que se diferenciam apenas pelo nome. Seu aparecimento coincide com o qüinquagésimo aniversário do primeiro tomo do *Année* fundado por Durkheim. Entre os colaboradores daquele primeiro volume bem poucos vivem ainda, pois a Sociologia francesa foi cruelmente castigada pelas duas guerras mundiais." [18]

Dentre os poucos sobreviventes estava Mauss, de tal forma doente, entretanto, — e em conseqüência da guerra, como vimos — que não sobreviveria o ano seguinte ao ressurgimento da revista da qual, indubitavelmente, foi o seu maior organizador e incentivador.

• • •

Talvez o melhor sumário da obra de Mauss tenha sido feito por Cazeneuve em seu livro *Sociologie de Marcel Mauss*. [19] É um livro que poderia ser caracterizado como o mais descritivo, talvez aquele em que o autor não se permitiu nenhuma leitura que não fosse a mais linear possível, evitando ir além do mais explícito e conhecido da obra de Mauss. Sem querer fazer injustiça a Cazeneuve, dir-se-ia que seu livro não tenta descer às profundezas do pensamento maussiano, como o procura fazer, por exemplo, Lévi-Strauss — o que, por sua vez, torna sua interpretação bastante controvertida. Já com Cazeneuve pouca margem há para controvérsias, dando-nos de Mauss uma apresentação bastante esquemática mas de não menor utilidade para uma introdução àquilo que chama de "Sociologia de Marcel Mauss". Certamente não se tentará aqui repetir esse esforço de síntese de Cazeneuve, mesmo porque estamos limitados a um espaço bem reduzido. Apenas alguns tópicos serão considerados, desde que se imponham para a sustentação de nossa leitura.

[18] *Année Sociologique*. Troisième série. Paris, Presses Universitaires de France, 1949. t. I (1940-1948), p. IX.

[19] CAZENEUVE, Jean. *Sociologie de Marcel Mauss*. 128 p.

O primeiro, de caráter mais geral, prende-se à articulação da Sociologia com as demais ciências do homem. É um tópico clássico em qualquer disciplina em constituição ou recém-constituída — e Mauss não poderia deixar de apreciar as relações entre a Sociologia *stricto sensu* e as disciplinas que lhe seriam correlatas. À primeira ele atribui como domínio "os fenômenos gerais da vida social" (*les phénomènes généraux de la vie sociale*) e para a disciplina específica, voltada a esses fenômenos, reserva o termo Sociologia Geral. As sociologias especiais seriam: Sociologia Religiosa, Sociologia Jurídica, Sociologia Moral, Sociologia Econômica, além de outras existentes ou a serem criadas, e todas elas, entretanto, correspondentes não à realidade propriamente dita, mas ao estado de nossos conhecimentos. Tais sociologias implicariam um duplo tratamento metodológico. Do ponto de vista morfológico, o estudo é feito com ênfase na estruturação do grupo social, enquanto massa humana assentada sobre seu território; para tanto, disciplinas auxiliares podem ser utilizadas, como a Demografia, a Geografia Humana e a "Técnico-morfologia". Do ponto de vista fisiológico, estudar-se-ia a "vida da sociedade", a saber, essa estrutura em movimento, seja como fatos de consciência, seja como fatos materiais; fenômenos de ordem técnica (de corpo ou instrumental), estética, econômica, jurídica, religiosa, científica, são relevantes para a Fisiologia Social, envolvendo igualmente uma fisiologia das práticas e outra das instituições.

Mauss, naturalmente, ao tratar da Sociologia e dos fenômenos que ela recobre, procura fundamentá-la estabelecendo limites entre ela e outras disciplinas, como a Psicologia, por exemplo. Nesse sentido, as relações entre uma e outra passam a ser de indispensável avaliação, dado o fato de compartilharem áreas de conhecimento muito próximas — o que teria levado psicólogos como McDougall a tentar incorporar a Sociologia à Psicologia, tornando aquela um simples capítulo desta. [20] Guardadas as proporções, o esforço de Mauss em marcar as fronteiras entre ambas as disciplinas lembra, de certo modo, o de Husserl — de cuja fenomenologia era, aliás, admirador — em sua crítica ao psicologismo como base de fundamentação de sua filosofia, como "ciência rigo-

[20] *Cf.* MAUSS, Marcel. "Rapports réels et pratiques de la psychologie et de la sociologie." *Journal de Psychologie* (1925). Reproduzido em MAUSS, Marcel. *Sociologie et Anthropologie.*

rosa". Seu contemporâneo, apenas 13 anos mais velho, Husserl não era desconhecido de Mauss, como também não o era Max Scheler — conforme o demonstra uma interessante resenha datada de 1925 [21] a propósito de dois manuais então publicados a respeito da fenomenologia; nessa resenha Mauss comenta ser "muito tarde para descrever todo este movimento [fenomenológico] que data de 1911-1914, e muito cedo para fazer um balanço", ainda que considere a existência de reais afinidades entre a abordagem fenomenológica e a sua sociologia, mesmo tendo-se em vista o caráter muitas vezes místico e intuicionista daquela filosofia. Não obstante, diz:

> "O parentesco entre essas doutrinas e as nossas é evidente até no detalhe: a relação entre juízo de valor e juízos de realidade, 'tomada de consciência, tomada de posição', aquilo que liga a consciência do sagrado e a do profano, são simplesmente obscurecidos ou enriquecidos, como se verá, por Max Scheler e seus discípulos."

Por seu sociologismo destaca Scheler — e não Husserl — por surpreender naquele o incentivador de uma nova sociologia, na qual a análise dos fatos, mesmo os religiosos, estaria desembaraçada de toda metafísica, pois que vistos de modo rigorosamente fenomênico.

Não que se queira nesta Introdução atribuir a Mauss uma preocupação de "fundar" a Sociologia com o empenho e a profundidade que Husserl teve relativamente à Filosofia, nem mesmo com a determinação e a criatividade que teve Durkheim no inaugurar uma Sociologia marcadamente separada de suas disciplinas-limites à época, como a Psicologia e a Filosofia. Parece-nos importante, porém, sublinhar que, a despeito da ausência de uma preocupação sistemática em toda a sua obra, Mauss sempre soube pensar com inexcedível rigor. O *esprit de système* de que se falou atrás foi sempre um componente atuante em seu pensamento e sempre presente em suas reflexões. Pensar sociologicamente para Mauss é realizar de modo sistemático a ruptura epistemológica preconizada por Durkheim e integrada pela "École Française" em sua prática teórica cotidiana; é integrá-la quase como um hábito mental, atualizando continuamente a especificidade do raciocínio sociológico — mas, para Mauss, não ao preço do desconhecimento

[21] *Année Sociologique*. Nouvelle série, t. I.

ou da anulação de setores contíguos do saber, como o da Psicologia, da Economia ou da Tecnologia; para nosso Autor, tratar-se-ia antes de articulá-los.

Mais do que com relação a outras disciplinas científicas, é frente à Psicologia que a Sociologia maussiana empenha-se em marcar seu domínio de ação. Já em 1901, quando escreve com Paul Fauconnet o verbete "Sociologie", para a *Grande Encyclopédie*, é distinguindo a Sociologia da Psicologia que Mauss tenta constituí-la:

> "Há, nas consciências, representações coletivas que são distintas de representações individuais. Sem dúvida as sociedades são feitas de indivíduos e, conseqüentemente, as representações coletivas são devidas à maneira pela qual as consciências individuais podem agir e reagir umas sobre as outras no seio de um grupo constituído. Mas essas ações e essas reações dão origem a fenômenos psíquicos de um gênero novo que são capazes de evoluir por si próprios, de se modificar mutuamente e cujo conjunto forma um sistema definido. Não somente as representações coletivas são feitas de outros elementos diferentes das representações individuais, mas ainda têm na verdade um outro objeto. O que elas exprimem, com efeito, é o próprio estado da sociedade." [22]

Num pequeno trabalho que Mauss escreveria vinte anos depois, "L'expression obligatoire des sentiments (rituels oraux funéraires australiens)", publicado no *Journal de Psychologie*, [23] e que inserimos neste volume (texto n.º 4), vemos uma ilustração bastante feliz da aplicação daquelas idéias num caso concreto de análise. Nesse trabalho Mauss logra distinguir três domínios: o biológico, o psicológico e o sociológico; a partir da consideração de um fenômeno como as "lágrimas", Mauss demonstra o caráter igualmente sociológico das mesmas mediante a análise de um rito oral funerário australiano ao qual se poderia chamar de saudação lacrimosa, ou como escreve Mauss — e o leitor poderá por si próprio avaliar:

> "(...) toda uma série de expressões orais de sentimentos não são fenômenos exclusivamente psicológicos ou fisiológicos, mas sim fenômenos sociais, marcados por manifestações não-espontâneas e da mais perfeita obrigação."

---

[22] MAUSS, Marcel. *Oeuvres*. v. III, p. 160-61.
[23] *Journal de Psychologie*. 1921. n.º 18, p. 425-34.

Não será extemporâneo comentar que à diferença do discurso filosófico voltado para sua própria fundamentação, o discurso maussiano procura persistentemente fundamentar o conhecimento sociológico mediante a construção de argumentos a um só tempo voltados para a teoria de um objeto qualquer (no caso, a saudação lacrimosa) como para a teoria da teoria, isto é, da Sociologia enquanto disciplina científica. Em outras palavras, as questões de metateoria são para Mauss sistematicamente objeto de reflexão mas se situam no próprio interior de discursos elaborados sobre realidades concretas.

• • •

Minha leitura de Mauss — como de resto a de qualquer autor clássico, seja ele filósofo ou cientista — menos do que se cingir a contribuições suas ao conhecimento de objetos reais ou, de teorias construídas para explicá-los, visa apreender o próprio processamento do saber. Como se processa o conhecimento em Mauss? O *fazer* Sociologia — melhor diríamos, Antropologia — parece-me ser o seu melhor ensinamento, a despeito de suas evidentes contribuições ao conhecimento de determinados fenômenos sócio-culturais, como a magia, os ritos religiosos, o dom, a persona, entre outros, que tanta notoriedade deram a Mauss na França e no estrangeiro. Sua obra, quando não nos coloca diretamente frente a este fazer, está eivada de pistas nesse sentido. São essas pistas que creio interessante encontrar e seguir, numa apresentação de um autor que tanta contribuição deu à criação daquilo que chamamos hoje de Antropologia Social. E não tenho dúvidas que mesmo para sua consolidação, como disciplina moderna voltada aos "fenômenos gerais da vida social", o pensamento maussiano se fará presente.

O caráter inovador da Antropologia de Mauss já se prenuncia em sua aula inaugural do curso de "História das Religiões de Povos Não-Civilizados" — a que já me referi no início desta Introdução — ao indicar o costume e seu caráter inconsciente como o foco de investigação do etnólogo. Essa descoberta de Mauss, sugerida pela boa leitura de um depoimento de um missionário especialmente dotado de sensibilidade e inteligência, estabeleceu um conjunto de diretrizes sob cujo império a Antropologia haveria de se desenvolver. Surge — creio que pela primeira vez — a

Lingüística como paradigma da investigação etnológica, na medida em que se reconhece que o costume é da ordem da linguagem, isto é, de cujas regras os agentes não possuem consciência. Ou melhor, tal como a gramática de uma língua não é conhecida aos seus falantes, a "gramática social" de uma sociedade não o é aos seus membros. Claude Lévi-Strauss formulou essa idéia com extrema precisão, mas na esteira de Mauss. E outros antropólogos modernos, como um Max Gluckman, na Inglaterra, ou um Ward Goodenough, nos Estados Unidos, ainda que ignorando Mauss, defenderam respectivamente o costume e as gramáticas sociais como objeto privilegiado do pesquisador. Quando Gluckman diz que "em todos os níveis da sociedade encontramos costumes: e onde quer que haja costume, há campo para análise antropológica", [24] ele está viabilizando a Antropologia para o conhecimento de toda e qualquer sociedade, tal como Mauss assim a imaginava — ainda que, curiosamente, um e outro se dedicassem ao estudo das sociedades tribais ou "povos não-civilizados". E quando Goodenough se utiliza de noções emprestadas à Lingüística, como a de "gramaticalidade" de relações sociais de identidade, [25] ou a de "idioleto", aplicada às variações individuais que teriam lugar na cultura de uma sociedade, [26] ele está levando às últimas conseqüências — na medida em que caminha para a formalização — o paradigma maussiano da linguagem. Por mais diferentes que sejam, os autores citados — entre si e com relação a Mauss (inclusive o próprio Lévi-Strauss) — possuem em comum a alta qualidade do seu *fazer* Antropologia, desfrutando em seus países de um indiscutível pioneirismo em suas respectivas linhas de trabalho. Nessas linhas, ainda que seus autores não o reconheçam explicitamente (e aqui excluímos Lévi-Strauss), raciocina-se com o inconsciente, ou, melhor, com a realidade iniludível dos fenômenos não-conscientes, tal como Mauss previra em princípios do século.

---

[24] GLUCKMAN, Max. *Politics, Law and Ritual in Tribal Society*. Chicago, Aldine Publish., Co., 1965. p. 300.

[25] GOODENOUGH, Ward. "Rethinkin 'Status' and 'Role': Toward a General Model of the Cultural Organization of Social Relationships." In: *The Relevance of Models for Social Anthropology*. (Ed. Michael Baton) A. S. A. Monographs 1, Tavistock Publ., 1965.

[26] GOODENOUGH, Ward. *Description and Comparison in Cultural Anthropology*. Chicago, Aldine Publish., Co., 1970.

Mas talvez seja em "La prière" (aqui incluída como texto 3), onde Marcel Mauss exercita de forma mais sistemática "o ofício de etnógrafo" e "o método sociológico". Escrita em 1909, "A prece" tinha de iniciar por um esforço de assepsia do campo antropológico, mediante críticas a diferentes tradições de estudo dos fenômenos religiosos, como a justificar uma abordagem de certo modo inédita — mesmo para a Escola Francesa de Sociologia, haja vista que o próprio Durkheim publicaria seu *Les formes élémentaires de la vie religieuse* em 1912. É assim que critica a Escola filológica dedicada ao estudo das religiões: "(...) buscavam [os filólogos] sobretudo determinar o sentido das palavras que o crente pronunciava, mais do que explicar a eficácia delas"; critica os historiadores: "(...) sobretudo em descrever que se preocupa o historiador (...), não pesquisa nem os princípios nem as leis"; critica os próprios antropólogos: "(...) interessados em pesquisar o que há de comum na vida de toda a humanidade" (objetivo que contraria o essencial do enfoque maussiano, voltado às manifestações concretas dessa humanidade ou às suas modalidades); e, finalmente critica os filósofos: que "tentaram uma explicação racional da prece (...) se propuseram a determinar as suas causas humanas [e] admitiram como evidente que é uma única modalidade de sentimento religioso que se desenvolveu por toda parte na prece". Porque "lhes pareceu completamente natural analisar suas próprias noções que lhes são dadas em total e clara consciência — eles acreditam — para serem capazes de compreender as idéias de outrem", utilizaram-se do método introspectivo. Isso significa que os filósofos — segundo Mauss — não estudaram a prece, mas "a idéia que fazem dela". Mauss, finalmente, nos dá o argumento definitivo contra as diferentes orientações criticadas:

> "(...) acontece-nos amiúde realizar um ato do qual é impossível perceber as razões, o sentido, o alcance, a verdadeira natureza; freqüentemente, nossos esforços para sermos conscientes só fazem nos levar a nos enganarmos sobre nós mesmos. A idéia que possamos nos fazer, mesmo de uma prática que nos é habitual, é apenas uma expressão inteiramente inadequada dela. Uma coisa é conhecimento empírico de uma língua, mesmo o que possui um poeta, um dramaturgo, outra coisa é o conhecimento que dela têm o filólogo e o lingüista. Da mesma maneira, uma coisa é a prece, e outra coisa é a representação dela que, por seus próprios meios, pode fabricar um espírito, mesmo religioso e culto."

Nessas poucas linhas, Mauss oferece uma lição de método, melhor diria, de postura metódica, segundo a qual a melhor mente é incapaz de conhecer, pela introspecção, os fenômenos do espírito.

A importância dessas reflexões, levadas a efeito em 1909, está na necessidade de legitimar a investigação sociológica nos meandros da vida religiosa até então penetrados pelo teólogo, pelo filósofo e outros impenitentes cultores da "observação interior" como procedimento habitual de conhecimento. O ensinamento de Mauss é tanto mais vigoroso quanto dirigido ao estudo de fenômenos como a prece, "espirituais" por excelência, e nem por isso (ou exatamente por isso) afeitos à apreensão introspectiva. É no social que o nosso autor irá encontrar base para esse conhecimento. Mas não fica aqui sua lição. Sem desejar "tratar perpetuamente questões de metodologia" — numa alusão às *Regras do Método Sociológico* de Durkheim, definitivas à época e contra as quais, por solidariedade ao mestre, não desejava contraditar — Mauss acaba enveredando por um tratamento exemplar de um objeto cultural como a prece. Exemplar porque nos dá uma orientação metodológica sobre a pesquisa do social em geral, enfatizando o papel da definição, ponto de partida de qualquer investigação, tomando-a como um instrumento indispensável à construção de qualquer objeto de estudo.

> "Se sabemos agora que existe em algum lugar um sistema de fatos chamados preces, deles temos ainda apenas uma apreensão confusa: não conhecemos sua extensão, nem os limites exatos. Precisaremos, então, antes de tudo, transformar esta impressão indecisa e vaga numa noção distinta. Aí está o objeto da definição."

Mas isto é apenas o começo, pois como diz Mauss: "Não se trata, bem entendido, de definir de chofre a própria substância dos fatos"; esta virá "no fim da ciência"; pois a definição "está destinada apenas a iniciar a pesquisa, a determinar a coisa a estudar sem antecipar os resultados do estudo"; ela apenas serve para limitar "o campo de observação". Afinal de contas: "Trata-se de saber quais são os fatos que merecem ser chamados de preces."

Se falamos de fatos, trata-se, portanto, de observá-los primeiramente para, depois, explicá-los. Mauss estabelece o caráter de observação dos fatos. Atribui uma propriedade especial a fatos do tipo daqueles reconhecidamente históricos ou etnográficos: essa propriedade é a de serem *construídos pela crítica*. É

necessário lembrar que Mauss foi sempre um "observador" peculiar: a rigor, era um coletor de observações de outros, sejam etnógrafos, cronistas, viajantes ou missionários. Daí o papel fundamental que empresta à crítica daquelas observações, como um meio de estabelecer o "coeficiente de erro" que elas próprias (crítica interna) ou os documentos em que estão registradas (crítica externa) comportam. Mas discutindo a maneira de observar os fatos escrupulosamente, adverte para os perigos da busca compulsiva do detalhe. Eis sua primorosa recomendação: o sociólogo

> "também se esforça por descobrir o detalhe dos fatos, e se obriga a vinculá-los a um meio bem descrito. Mas a fixação do detalhe não é para ele o todo da ciência. E o meio para o qual se dirige sua atenção é, antes de tudo, o conjunto de instituições sociais, com as quais o fato é solidário. Conduzida com esse espírito, a crítica não se arrisca a se perder em comentários, em discussões de simples curiosidade. Ela prepara as vias para a explicação".

E explicar "é estabelecer, entre os fatos uma vez determinados, uma ordem racional". Estudando-se a prece, será não se limitar ao fato de como se reza em diferentes sociedades, mas "buscar relações que unem os fatos das preces uns aos outros, e aos outros fatos que os condicionam". Lévi-Strauss estabeleceria, posteriormente, inspirado em Mauss (e no racionalismo inerente ao pensamento francês), a noção de ordem, como instância geradora da explicação. Todavia, para a investigação da prece, uma segunda modalidade de explicação parece ser mais recomendável. Mauss a chama de "explicação genética", segundo a qual se parte da forma mais rudimentar de prece para determinar "a forma imediatamente superior"; superior no sentido de menos rudimentar formalmente falando, se bem que se prenda ainda a questões de origem, sucessão (de formas), guardando um ranço evolucionista, muito condizente — é necessário assinalar — com sua época. Porém, no raciocínio de Mauss prevalece, mesmo sob a idéia da história, o sentido da lógica das transformações dos "mais simples" aos "mais complexos". Entretanto, sua explicação genética significa explicação dinâmica do conjunto dos fatos e, para tal, supõe a apreensão da história, como plano em que se dá a sucessão de formas, "como fator importante da explicação".

Antes de concluirmos essas considerações referentes à metodologia de "A prece", cabe, como ilustração de sua operacionalidade, chegarmos à tese central — sem que com isso possa o leitor

se dispensar de uma leitura acurada do texto incluído nesta coletânea, sobre o qual é preciso que se diga tratar-se apenas de um fragmento (a introdução) de uma obra inacabada: contudo, essa introdução — que seria o "Livro 1" da Tese — segundo Victor Karady estaria "definitivamente acabada", o que dá ao texto expressiva autoridade para guiar o leitor ao centro da metodologia maussiana. É assim que a tese de "A prece" está proposta na análise da noção de rito à qual, como se verá, a noção da prece se associa. Mauss começa por diferenciar o rito do costume, da convenção social, da etiqueta, enquanto ele "é eficaz por si mesmo". Malgrado exclua os ritos sociais, isto é, não-mágicos, não-religiosos, da categoria rito, [27] Mauss realiza uma distinção extremamente operacional entre rito religioso, sagrado, e rito mágico, profano. Por exemplo, a prece como um rito pertencente ao domínio do sagrado opõe-se ao feitiço pertencente ao domínio do profano: a primeira exprimindo um ato religioso, de inovação de uma entidade, uma força exterior ao próprio ato; o segundo, único e simples, sem ter necessidade de invocar qualquer força exterior a si mesmo, dá-nos pontos de referência ainda hoje capazes de nos orientar criativamente no estudo do mundo mágico-religioso. Todavia, mais do que nos pareça importante sua definição dos ritos religiosos (nos que inclui a prece) como "artes tradicionais eficazes que se relacionam com coisas consideradas sagradas", é na sua argumentação, no rendilhado de suas reflexões — como o leitor verá — que vamos encontrar o ensinamento que buscamos: como *pensar* antropologicamente. E é através dessa maneira de pensar que Mauss nos guia para a constituição de seu objeto de estudo: a prece, como *rito oral*. Distinguindo-a dos ritos manuais, onde o movimento do corpo e o deslocamento de objetos dão-lhes características, Mauss estabelece a noção de rito oral, segundo a qual são as "locuções rituais" as características essenciais. Não que ache simples fazer concretamente, isto é, empiricamente, a distinção; mas fornecendo critérios para tal, abre as mais amplas possibilidades para a análise e elabora uma definição preliminar

[27] Tal exclusão constitui uma marca da antiguidade do texto no que se refere particularmente à construção de uma teoria do rito — a compararmos com os trabalhos de Lévi-Strauss, Victor Turner, entre outros, e, sobretudo, com o de LEACH. "Ritual in Man" (In: *Philosophical Transactions of the Royal Society of London*. 1966. v. 251, n.º 772, série B, Biological Sciences, p. 403-08).

da prece: "um rito religioso, oral, diretamente relacionado com as coisas sagradas". Infelizmente, por não haver jamais terminado seu projeto de tese, seu texto conclui com uma promessa e não com um resultado à altura dos objetivos propostos pelo autor.

• • •

Além da questão metodológica que a obra de Mauss propõe e que em "A prece" vimos tão bem formulada, seus ensaios revelam um esforço notável de construção de teorias parciais da sociedade. Um deles, certamente o mais conhecido e onde o método e a construção de teoria andam *pari passu* com absoluto sucesso, é o seu "Essai sur le don: forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques". Por seu subtítulo, "forma e razão da troca nas sociedades arcaicas", já se depreende o alcance de seu ensaio sobre a dádiva (ou dom): a busca da lógica de um "fato social total"; a saber, como sublinhou Lévi-Strauss, a constatação de que o social só é real na medida em que esteja integrado em um sistema. Não irei resumir aqui esse ensaio, de cuja leitura integral o leitor de Mauss não poderá se furtar — haja vista que o mesmo já está traduzido para o português [28] —, porém creio útil destacar alguns pontos, de resto apontados por diferentes autores que comentaram esse ensaio, considerado como sua obra-prima.

> "Ao ler a maior parte dos comentadores de Marcel Mauss" — escreve Cazeneuve — "chega-se à conclusão de que o conceito-chave de sua obra, ou aquele ao qual ao menos se tem dado uma importância considerável aos olhos de seus sucessores, é a noção de 'fato social total' ". [29]

Desde logo se constata que é no "Ensaio sobre o dom" que tal conceito, ainda que central em toda a sua obra, opera da maneira mais plena e acabada. Senão vejamos. Já na escolha da epígrafe do ensaio — oito estrofes do Havamal, um dos velhos poemas do *Edda* escandinavo — Mauss enuncia o tema do dom e o desnuda de sua aparência, isto é, de sua gratuidade; e comenta:

[28] *Cf.* MAUSS, Marcel. *Sociologia e Antropologia*. São Paulo, EPU/EDUSP, 1974. v. II. As citações adiante, referentes a esse ensaio, serão tiradas dessa tradução.

[29] CAZENEUVE, Jean. *Sociologie de Marcel Mauss*. p. 116.

> "Vê-se o tema. Na civilização escandinava, e em muitas outras, as trocas e os contratos fazem-se sob forma de presentes, teoricamente voluntários, mas na realidade obrigatoriamente dados e retribuídos". [30]

Combinando com grande erudição conhecimentos etnográficos e de História Antiga, Mauss reúne uma documentação bastante rica de dados que submete à crítica interna e externa de uma maneira exemplar. É assim que encontra em diferentes sociedades fenômenos sociais cuja inteligibilidade está nas regras de reciprocidade obrigatória entre coletividades que os presidem.

> "Nesses fenômenos sociais 'totais', como nos propomos chamá-los" — escreve Mauss —, "exprimem-se, ao mesmo tempo e de uma só vez, toda espécie de instituições: religiosas, jurídicas e morais — estas políticas e familiais ao mesmo tempo; econômicas — supondo formas particulares de produção e de consumo, ou antes, de prestação e de distribuição, sem contar os fenômenos estéticos nos quais desembocam tais fatos e os fenômenos morfológicos que manifestam essas instituições". [31]

Nessas sociedades, à diferença das nossas, não se trata

> "de simples troca de bens, de riquezas ou de produtos no decurso de um mercado de indivíduos. Em primeiro lugar, não são indivíduos, e sim coletividades que se obrigam mutuamente, trocam e contratam; as pessoas presentes ao contrato são pessoas morais — clãs, tribos, famílias — que se enfrentam e se opõem, seja em grupos, seja face a face, seja por intermédio dos seus chefes, ou seja ainda das duas formas ao mesmo tempo. Ademais, o que trocam não são exclusivamente bens e riquezas, móveis e imóveis, coisas economicamente úteis. Trata-se, antes de tudo, de gentilezas, banquetes, ritos, serviços militares, mulheres, crianças, danças, festas, feiras em que o mercado é apenas um dos momentos e onde a circulação de riquezas constitui apenas um termo de um contrato muito mais geral e muito mais permanente. Enfim, essas prestações e contraprestações são feitas de uma forma sobretudo voluntária, por presente, regalos, embora sejam, no fundo, rigorosamente obrigatórias, sob pena de guerra privada ou pública. Propusemo-nos chamar a tudo isso de *sistema de prestações totais*." [32]

---

[30] MAUSS, Marcel. *Sociologia e Antropologia*. v. II, p. 41.
[31] *Id., ibid.*
[32] *Id., ibid.*, p. 44-45. (Grifo do original.)

Essa instituição "total" se encontra, no seu tipo mais puro, entre os tlinkit e os haida do noroeste americano, onde a troca de dádivas se dá entre metades e para a qual Mauss utiliza-se do termo *potlatch* —

> "como o fazem aliás os autores americanos, servindo-se do nome chinook que se integrou na linguagem corrente dos brancos e índios de Vancouver ao Alaska. *Potlatch* quer dizer essencialmente 'alimentar', 'consumir' ". [33]

A descrição que ele nos dá, fundada em fontes fidedignas, e suficientemente longa e complexa para aqui se transcrevê-la ou resumi-la. O importante será reconhecer que na essência do fenômeno está a idéia de contrato. Como Mauss procura mostrar, são princípios de moral e de economia que regem as transações humanas nas "sociedades arcaicas", e que sob a aparência do dom, da dádiva, escondem-se regras de reciprocidade obrigatória. Como assinala Cazeneuve,

> "este sistema de trocas de que o *potlatch* é a manifestação mais evidente, é a forma arcaica de troca (...) e marca uma fase de transição entre o sistema mais primitivo da 'prestação total' de clã a clã ou de família a família e o contrato individual, a troca mercantil. Trata-se de formas intermediárias entre a troca por complementariedade, tal como se observa nas tribos australianas, e a economia moderna". [34]

Menos do que um estado evolutivo (explicação que as teorias vigentes na época poderiam animar), mais como uma forma estrutural de transformação (que uma leitura moderna permitiria), o *potlatch* exprime, no limite, modalidades de contrato encontradiças em grande número de culturas e em diferentes latitudes, como mostra Mauss, mercê de um manejamento exímio do método comparativo. Graças ao bom uso da comparação, aliada à massa de informações que possuía, Mauss "por vezes, e surpreendentemente", — como escreve Evans-Pritchard — "era capaz de ensinar aos especialistas o que em seus próprios textos eles não haviam visto". [35] O *kula*, encontrado por Malinowski entre os

---

[33] *Id., ibid.*, p. 45-46.
[34] CAZENEUVE, Jean. *Sociologie de Marcel Mauss*. p. 104-05.
[35] EVANS-PRITCHARD, E. E. "L'essai sur le don." *L'Arc*. p. 30.

trobriandeses e tão bem descrito em sua obra *Argonauts of the Western Pacific* (1.ª edição em 1922), encontra-se nesse caso, como sublinha o mesmo Evans-Pritchard, o tradutor inglês do "Essai sur le don" ("The Gift". Londres, 1954): Mauss

> "mostra, a partir dos próprios documentos de Malinowski sobre as ilhas Trobriand, que este não compreendeu ou compreendeu imperfeitamente as instituições que havia observado. Ele [Mauss] podia se valer do vasto conhecimento, que faltava a Malinowski, de línguas oceânicas e de sociedades indígenas da Melanésia, Polinésia, América e outras, conhecimento que permitia, por um estudo comparativo de instituições primitivas, deduzir o que o etnógrafo não teria por si mesmo observado". [36]

Uma última consideração sobre o "Essai sur le don" e a metodologia nele inscrita. É conhecida a crítica ou, melhor diria, restrição que Lévi-Strauss faz à interpretação de Mauss do dom ao privilegiar a teoria nativa (maori) do *Hau*. Para Lévi-Strauss, Mauss estaria sendo vítima de um "mal-entendido", por sinal comum na investigação etnológica, segundo o qual a teoria construída pelo nativo para explicar sua experiência vivida seria transposta pelo pesquisador para o plano da "teoria científica" que este último deveria constituir. Como espírito do dom, impregnado na dádiva,

> "o *hau*" — diz Lévi-Strauss — "não é a última razão da troca: é a forma consciente pela qual os homens de uma sociedade determinada, onde o problema tinha particular importância, aprenderam uma necessidade inconsciente cuja razão está alhures". [37]

A crítica é longa e não cabe reproduzir aqui, sobretudo por ser de fácil acesso ao leitor brasileiro; mas apesar de sua penetração e de sua extrema elegância, creio que vale ponderá-la melhor e reduzi-la às suas justas proporções. Esperar que Mauss realizasse nos anos vinte o escopo da análise estrutural moderna é desviar a atenção do leitor, eventualmente exegeta do pensa-

[36] *Id., ibid.* O texto citado em *L'Arc* é a tradução francesa da introdução de Evans-Pritchard à versão inglesa do ensaio, intitulada "The Gift" (W. W. Norton & Co., Inc., 1967), p. VIII e IX. Preferi o texto francês pelas modificações nele introduzidas pelo autor especialmente para esse número de *L'Arc*.

[37] LÉVI-STRAUSS, Claude. "A obra de Marcel Mauss." In: MAUSS, Marcel. *Sociologia e Antropologia*. p. 25-26.

mento maussiano, da magnitude da contribuição metodológica que Mauss dava à etnologia, altamente consistente com o que ensinava em seus cursos sobre como alcançar conhecimentos: "a explicação sociológica está terminada quando se descobre *o que* as pessoas crêem e pensam, e *quais são* os que crêem e pensam." [38] Essa afirmação constitui, para mim, o cerne da concepção maussiana sobre a natureza do conhecimento antropológico (ou sociológico, para usarmos sua própria expressão). E talvez esteja aqui uma das diferenças fundamentais entre a Antropologia de Mauss e a de Lévi-Strauss. Mas retomemos a "teoria nativa" do *hau*.

A matéria bruta que permitiu a Mauss penetrar nessa teoria nativa, isto é, no pensamento dos agentes sociais, está na explicação que um informante maori fornece a Elsdon Best, uma das fontes de Mauss:

> "Vou falar-lhe do *hau*... O *hau* não é o vento que sopra. Nada disso. Suponha que o senhor possui um artigo determinado (*taonga*), e que me dê esse artigo; o senhor o dá sem um preço fixo. Não fazemos negócio com isso. Ora, eu dou esse artigo a uma terceira pessoa que, depois de algum tempo, decide dar alguma coisa em pagamento (*utu*), presenteando-me com alguma coisa (*taonga*). Ora, esse *taonga* que ele me dá é o espírito (*hau*) de *taonga* que recebi do senhor e que dei a ele. Os *taonga* que recebi por esses *taonga* (vindos do senhor) tenho de devolver-lhe. Não seria justo (*tika*) de minha parte guardar esses *taonga* para mim, quer sejam desejáveis (*rawe*) ou desagradáveis (*kino*). Devo dá-los ao senhor, pois são um *hau* de *taonga* que o senhor me havia dado. Se eu conservasse esse segundo *taonga* para mim, isso poderia trazer-me um mal sério, até mesmo a morte. Tal é o *hau*, o *hau* da propriedade pessoal, o *hau* dos *taonga*, o *hau* da floresta. *Kati ena* (basta sobre o assunto)." [39]

Bem, como Mauss penetra nesse comentário do informante nativo? Graças à percepção teórica do dom, como "sistema de prestações totais", pôde abstrair da explicação do informante a teoria nativa subjacente. Eis como Mauss conduz o fato bruto a um nível mais alto de abstração:

> "Os *taonga* e todas as propriedades rigorosamente ditas pessoais têm um *hau*, um poder espiritual. Você me dá uma delas, eu a

[38] DUMONT, Louis. *Op. cit.* p. 15.

[39] MAUSS, Marcel. *Sociologia e Antropologia*. v. II, p. 53-54.

> dou a um terceiro; este a retribui com uma outra porque impelido pelo *hau* de meu presente; e, quanto a mim, sou obrigado a dar-lhe esta coisa, pois é preciso que eu lhe devolva aquilo que, na verdade, é o produto do *hau* de seu *taonga*." [40]

Na forma dos maori pensarem sobre a troca, fica patente que a coisa trocada "não é inerte. Mesmo abandonada pelo doador ela é ainda algo dele. Por meio dela, o doador tem uma ascendência sobre o beneficiário (...)". [41] Dizer que Mauss permaneceu ao nível da teoria nativa maori para construir sua teoria (do antropólogo) do dom, como "prestação social total", é desconsiderar a análise que ele faz de instituições congêneres de outras sociedades "históricas" e "primitivas" no bojo do ensaio. Embora não chegue a uma interpretação estruturalista do dom, como parece desejar Lévi-Strauss, não obstante Mauss logra uma conquista para a Etnologia não apenas de sua época, mas também para a própria Etnologia moderna que precisou recorrer a termos muitas vezes esdrúxulos (como os "êmicos" e os "éticos" correntes na Antropologia cultural norte-americana) para diferenciar o pensamento nativo do pensamento analítico do pesquisador. Mauss antecipa-se de certo modo a esse desiderato. Porém, ao contrário de uma abordagem estruturalista — que esvazia o real do *vivido* pelos agentes — Mauss realiza uma interpretação bastante rica, indo além da "interpretação nativa", mas sem suprimi-la. Como aponta um dos seus mais interessantes comentadores, Claude Dubar, trata-se de uma

> "releitura, a redescrição do dado à luz desta teoria [teoria sistemática] conquistada sobre as aparências e os detalhes anedóticos da descrição primitiva. É também, ao mesmo tempo, essa coincidência da objetividade da análise precedente com a subjetividade da experiência vivida pelo ator social. Pois como *verificar* se uma teoria é explicativa se não verificando que ela aclara e explica também a subjetividade do ator?" [42]

Parece-me que o paradigma lingüístico do inconsciente — que Lévi-Strauss leva ao seu limite no estruturalismo — não deixa em absoluto de estar presente em Mauss que, ao contrário daquele, não se deixa levar a qualquer tipo de formalismo.

---

[40] *Id., ibid*, p. 54.
[41] *Ibid.*
[42] DUBAR, Claude. "La méthode de Marcel Mauss." *Revue Française de Sociologie*. 1969. X, p. 520.

Por isso há aqueles, como Claude Dubar, que vêem no método maussiano aquilo que preconizava Marx em sua *Introdução à Crítica da Economia Política*, quando diz:

> "O primeiro passo reduz a plenitude da representação (concreto figurado) a uma determinação abstrata. Com o segundo, as determinações abstratas conduzem à reprodução do concreto pela via do pensamento [científico] (...) O método que consiste em se elevar do abstrato ao concreto não é, para o pensamento, senão a maneira de se apropriar do concreto, de reproduzi-lo sob a forma de concreto pensado." [43]

Mostra Dubar que é esse o passo que Mauss segue em seu "Ensaio sobre o dom", pois a partir de numerosos dados etnográficos relativos a diferentes sociedades, constrói o conceito de *troca-dádiva*

> "ao mesmo tempo gratuito e estritamente obrigatório, cuja função não é primeiramente utilitária mas social: unir os grupos e ultrapassar a hostilidade. Este conceito permite-nos aceder à lógica subjacente a todos esses fenômenos tão diferentes em aparência lógica, cujas operações indissociáveis (dar, receber, restituir) fornecem a estrutura geral e cuja regra de reciprocidade fornece a lei escondida (...). É assim igualmente que se pode interpretar a passagem onde Mauss apela à representação maori do *hau* para compreender a obrigação de restituir. Longe de tomar ingenuamente a teoria dos maori pela explicação científica — como Lévi-Strauss parece supor — Mauss reconhece 'concretamente' a maneira pela qual os maori vivem a reciprocidade da troca-dom pela ligação íntima que eles estabelecem entre o donatário e o espírito do dom". [44]

O raciocínio de Mauss, segundo esse comentador, coincide com os passos propostos por Marx como se segue:

CONCRETO FIGURADO	ABSTRATO	CONCRETO PENSADO
Observações e documentos etnográficos sobre o *potlatch*, *kula*, etc.	troca-dom	*Potlatch*, *kula*, etc. redescritos como modalidades da troca-dom.

E conclui Dubar:

> "O concreto que Mauss convida a alcançar não é o concreto figurado tal como ele se apresenta no início da pesquisa, antes

---

[43] MARX, Karl. *Apud*. DUBAR, Claude *Op. cit.* p. 520.
[44] DUBAR, Claude. *Op. cit.* p. 520.

que a definição provisória tenha estabelecido a ruptura epistemológica tornando possível a explicação científica. É exatamente este concreto pensado, esta 'síntese de múltiplas determinações' que constitui o fato social total." [45]

• • •

Ainda no que tange à formulação de teorias parciais sobre "fenômenos gerais da vida social", haveria de se ressaltar algumas outras contribuições de Mauss que, por suas repercussões na Antropologia moderna, emprestam-lhe surpreendente atualidade. Atualidade no que significa de conquista irreversível que suas pesquisas trouxeram a corpos específicos de conhecimento. Refiro-me aqui — e como ilustração do que pretendo demonstrar — a uma de suas contribuições, a saber, aos seus estudos sobre magia e à sua eficácia. Veremos assim em que medida Mauss se antecipa, por exemplo, a Lévi-Strauss, sobre o tema. É verdade que nesse tópico Mauss não está sozinho; acompanha-o o nome de Henri Hubert. Como já se mencionou parágrafos atrás, Mauss escreveu com Hubert o interessante e ambicioso ensaio "Esquisse d'une théorie générale de la magie" e, sozinho, o seu trabalho etnográfico "L'origine des pouvoirs magiques dans les sociétés australiennes", ambos publicados em 1904.

Embora o primeiro [46] seja mais teórico e sistemático, o segundo é mais técnico e se limita exclusivamente aos fatos observados nas sociedades australianas ou, como diz o próprio autor, é um "estudo analítico e crítico de documentos etnográficos". Um e outro, entretanto, rejeitam as teorias de Frazer, imperantes à época, segundo as quais a magia era explicada como um mero exercício das leis da simpatia, a saber, a lei da similaridade (o semelhante produz o semelhante) e a da contigüidade (as coisas que estiveram em contato, mas que cessaram de estar, continuam a agir umas sobre as outras, como se o contato persistisse). Conforme comenta Cazeneuve,

> "essas duas leis são uma objetivação errada de duas leis psicológicas da associação de idéias, e o pensamento mágico, precedendo a religião e a ciência, teria sido, segundo Frazer, a primeira forma

[45] *Id., ibid.*, p. 521.
[46] *Cf.* MAUSS, Marcel. *Sociologia e Antropologia.* v. I.

> de raciocínio da humanidade primitiva (...). A abordagem de Mauss é bem diferente, como se vê; ela tende a trazer a magia não mais a um processo intelectual, mas a suas condições sociológicas, e, por isso, a dar importância à noção de eficácia mágica, distinta dos procedimentos simplesmente técnicos, remetendo à análise do meio em que se desenvolve a crença nela". [47]

Em lugar de ser explicada como um exercício das leis da simpatia, ela o é como um exercício de técnica individual, porém sustentada nas representações coletivas, garantidoras de sua eficácia.

Na conclusão de seu "Esquisse", Hubert e Mauss esclarecem que

> "a magia tendia a assemelhar-se às técnicas, na medida em que se individualizava e se especializava na perseguição de suas diversas finalidades (...). A magia é essencialmente uma arte de fazer, e os mágicos utilizaram com cuidado seu *savoir-faire,* seus gestos, sua habilidade manual. É o domínio da produção pura, *ex nihilo*; faz com as palavras e os gestos o que as técnicas fazem com o trabalho. [48] (...). É preciso dizer que esses gestos são esboços de técnicas. A magia é a um tempo um *opus operatum* do ponto de vista do mágico e um *opus inoperans* do ponto de vista técnico". [49]

Mas o característico da magia e de seu agente, seja o mágico, o xamã, ou o pajé, é possuir uma força cuja natureza não é individual — como pode parecer a princípio — mas social, ou melhor, é uma representação coletiva que se atualiza no agente individual. A tal representação os autores do "Esquisse" chamam de *mana.*

> "O *mana* não é simplesmente uma força, um ser; é também uma ação, uma qualidade e um estado. Em outros termos, a palavra é ao mesmo tempo um substantivo, um adjetivo e um verbo (...). Em resumo, essa palavra subentende uma massa de idéias que designaríamos pelas expressões: poder de feiticeiro, qualidade mágica de uma coisa, coisa mágica, ser mágico, posse do poder mágico, ser encantado, agir magicamente; ela apresenta, reunidas em um único vocábulo, uma série de noções cujo parentesco entrevimos..." [50]

Essa palavra melanésia exprime assim uma noção engendrada pelo pensamento coletivo e, como tal, empresta eficácia à ação indivi-

[47] CAZENEUVE, Jean. *Sociologie de Marcel Mauss.* p. 68.
[48] MAUSS, Marcel. *Sociologia e Antropologia.* v. I, p. 167.
[49] *Id., ibid.*, p. 170.
[50] *Id., ibid.*, p. 162.

dual dos agentes, dos mágicos. Hubert e Mauss expressam isso admiravelmente:

> "As leis da psicologia coletiva violam, nesse particular, as da psicologia individual. Toda a série de fenômenos, normalmente sucessivos — volição, idéia, movimento muscular, satisfação do desejo — torna-se, então, absolutamente simultânea. É porque a sociedade gesticula que a crença mágica se impõe, e é por causa da crença mágica que a sociedade gesticula. Não se está mais em presença de indivíduos isolados que crêem, cada qual por si, na sua magia, e sim em presença de todo um grupo que crê na sua." [51]

Ora, para o antropólogo não se trata de investigar se *existe* ou não o *mana* — como crêem os melanésios —, mas como e em que situações essa "força mágica" é *pensada*, e, como tal, nominada. A noção de *mana* nos conduz a uma nova dimensão do espaço social e que não é exclusivo das sociedades "primitivas": o da representação do mundo oculto. Como escrevem Hubert e Mauss:

> "Estamos, pois, em posição de concluir que por toda parte existiu uma noção que envolve a noção de poder mágico. É a noção de uma eficácia pura, que, não obstante, é uma substância material e localizável, ao mesmo tempo em que é espiritual, em que age à distância e, portanto, por conexão direta, se não por contato, móvel e motora sem mover-se, impessoal e revestidora das formas pessoais, divisível e contínua. Nossas vagas idéias de sorte e de quintessência são pálidas sobrevivências dessa noção muito mais rica. Como vimos, trata-se ainda, ao mesmo tempo, de uma força, um ambiente, um mundo separado e contudo unido ao outro. Poder-se-ia ainda dizer, para melhor exprimir como o mundo da magia superpõe-se ao outro sem destacar-se, que nele tudo se passa como num mundo construído em uma quarta dimensão do espaço, da qual uma noção como a de *mana* exprimiria, por assim dizer, a existência oculta." [52]

Entre seus contemporâneos, entretanto, Mauss não teve aprovada sua teoria da magia sem algumas divergências. F. B. Jevons foi um que pondo em dúvida a universalidade do *mana* e, portanto, rejeitando a generalização de Mauss, dele recebeu uma resposta que merece ser aqui sumariada, dada a importância que apresenta para a compreensão da antropologia maussiana. Esta resposta fere a problemática da relação entre expressão verbal e existência real. Diz Mauss:

> "Como nós não escondemos que não conhecíamos senão poucos exemplares autênticos desta noção, o Sr. Jevons nos reprovou de fundarmos assim toda a magia sobre um princípio do qual, em nossa opinião, a existência explícita não era absolutamente universal (...). Não é indispensável que um fenômeno social assuma expressão verbal para que ele exista. O que uma língua diz em uma palavra, outras dizem em várias." [53]

Palavras, noções, existência, conduzem-nos à questão das categorias, nem sempre bem equacionada no campo da Antropologia — haja vista a polêmica entre I. C. Jarvie e P. Winch, bem mais recente que a controvérsia havida entre Mauss e Jevons. [54] Nosso Autor, nesse mesmo trabalho em que rejeita a crítica de Jevons, isto é, em sua "Introduction à l'analyse de quelques phénomènes religieux" — escrita por ele e por Hubert como prefácio às *Melanges d'histoire des religions*, de ambos — especifica mais adiante suas idéias sobre as categorias do pensamento primitivo.

[51] *Id., ibid.*, p. 162.
[52] *Id., ibid.*, p. 146-47.

[53] MAUSS, Marcel. *Oeuvres*. v. I, p. 20-21.
[54] Num artigo sobre compreensão e explicação em Sociologia e em Antropologia, Jarvie critica — assumindo uma posição popperiana — as idéias wittgensteinianas de Winch expostas em seu livro *The Idea of a Social Science* (New York, Routledge & Kegan Paul, 1958) e em seu artigo "Understanding a Primitive Society" (*American Philosophical Quarterly*. 1964. 1); a discussão tem lugar a propósito da concepção de magia entre os azande e o conceito positivo de "realidade objetiva", a partir de uma etnografia de Evans-Pritchard e se encontra no livro *Explanation in the Behavioural Sciences* (Vários autores. Cambridge University Press, 1970). Vale dizer que encontramos um curioso paralelismo entre Mauss e o Wittgenstein das *Investigações Filosóficas*, sistematicamente invocado por Winch; paralelismo na acepção literal do termo, uma vez que provavelmente jamais se conheceram, pessoalmente ou enquanto autores, apesar de terem sido contemporâneos e de coincidentemente haverem falecido quase no mesmo período: Mauss em 1950, Wittgenstein em 1951. O filósofo e o antropólogo têm como ponto de convergência — se assim posso falar — uma nítida preocupação com a linguagem e com o etnocentrismo. Nesse sentido, as leituras que ambos fazem da *Rama Dourada*, de Frazer, é sintomática (com relação a Mauss, leia-se o texto 2 desta coletânea e o seu "Esquisse d'une théorie générale de la magie"; com relação a Wittgenstein consulte-se seu "Remarques sur le *Rameau d'Or* de Frazer." *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*. 1977. n.º 16).

"Discute-se sobre a presença aqui ou lá, e não sobre a existência do *mana*. Ora, esses princípios de juízos e de raciocínios [inerentes ao pensamento mágico], sem os quais não se pode crê-los possíveis, é o que se chama em Filosofia de categorias. Constantemente presentes na linguagem, sem que estejam necessariamente explícitas, elas existem ordinariamente sobretudo sob a forma de hábitos diretrizes da consciência, elas próprias inconscientes. A noção de *mana* é um desses princípios: ela está dada na linguagem; está implicada em toda uma série de juízos e raciocínios, tendo por objeto atributos que são aqueles do *mana*; podemos dizer que o *mana* é uma categoria." [55]

A análise da magia e do *mana* — este como categoria e representação do poder mágico — conduziu-nos para além de teorias específicas de "fenômenos gerais da vida social", em direção ao núcleo da própria antropologia maussiana. Trata-se da própria noção de categoria, indispensável para se responder a uma das questões centrais dessa antropologia: *o que* os homens pensam? (Posto que a outra questão, como já se mencionou, seria: *quem* são aqueles que pensam?) Obviamente a noção de categoria não surge por acaso na obra de Mauss e, de um modo geral, na produção da "Escola", incluindo seu fundador Durkheim. A problemática da categoria na sociologia francesa de fins do século surge de uma crítica ao seu equacionamento filosófico, de Aristóteles a Kant. As categorias enumeradas artificialmente pelos filósofos pediam por um *referendum* não exclusivamente intelectualista, mas empírico ou sociológico; nem o logicismo aristotélico, nem o transcendentalismo kantiano podiam portanto atender a objeções dessa ordem. [56]

[55] MAUSS, Marcel. *Oeuvres*. v. I, p. 28-29.

[56] "Neste ponto, na distinção entre a lógica formal e a transcendental, aparece pela primeira vez a antítese fundamental entre Kant e as concepções da teoria do conhecimento dos gregos que tinham prevalecido até sua época. A teoria dos gregos concebia 'os objetos' como 'dados' independentemente do pensamento, e via os processos intelectuais como inteiramente dependentes dos objetos. No máximo era missão dos processos intelectuais reproduzir esses objetos por meio de cópia, ou se permitirem serem guiados por eles. Kant descobriu que os objetos do pensamento nada mais são do que produtos do próprio pensamento. Esta espontaneidade da razão constitui o mais profundo núcleo de seu *idealismo transcendental*" (WINDELBAND, W. *A History of Philosophy*. New York, The Macmillan Co., 1901. p. 543). Nem a teoria grega, nem a crítica kantiana, fundadas em sujeitos absolutos ou transcendentais, atendiam à proposta sociológica de equacionar as categorias ao nível de representações coletivas.

Embora a importância da noção de categoria para a "Escola Francesa de Sociologia" não possa ser aqui devidamente avaliada, é indispensável mencioná-la nesta Introdução, ainda que de passagem. Como aponta Karady,

"se a linguagem lhes parecia [aos membros da "Escola"] ser um fenômeno coletivo por excelência em razão de sua constância, da força com a qual se impõe e da resistência que opõe à vontade individual, ela permanece uma técnica de comunicação, mais do que um modo ou um fato de conhecimento. Necessário pois, dentro dessa mesma óptica, aferrar-se ao estudo das categorias e das noções essenciais do espírito que, evidentemente, não dependem da criação individual e constituem o fundamento do conhecimento. Contra a tradição kantiana, a Escola sociológica afirma que as categorias não são dados *a priori* e universais da consciência, mas surgem ligados a outros fatos sociais". [57]

Nas palavras de Mauss: "As categorias vivem e morrem com os povos e seus diversos bens." [58] E contra o inatismo de certas categorias lógicas e transcendentais, pondera:

"Pensamos haver provado para o gênero, para o tempo. Nosso amigo Czarnowski tenta provar para o espaço; Durkheim provou, creio eu, para a totalidade. Nós temos começado a prova para a substância, e indicado aqui um começo de prova para a 'personalidade'. A época atual dissolve bem idéias inatas (...)." [59] "Antes de tudo" — propunha ainda Mauss — "é preciso elaborar um catálogo de categorias, o maior possível, a partir daquelas que, sabe-se, foram utilizadas pelos homens. Ver-se-á então que houve e que há ainda muitas luas mortas ou pálidas no firmamento da razão. O pequeno e o grande, o animado e o inanimado, o direito e o esquerdo têm sido categorias. (...) Todas as categorias são apenas símbolos gerais que, como os demais, só lentamente foram adquiridos pela humanidade. É preciso descrever esse trabalho de construção (...)." [60]

Três curtas intervenções de Mauss, relativas a comunicações de L. Weber e de L. Lévy-Bruhl — e aqui inseridas — propor-

[57] KARADY, Victor. *Op. cit.* p. XXXIII.

[58] MAUSS, Marcel. *Oeuvres*. v. II, p. 150.

[59] *Id., ibid.*

[60] MAUSS, Marcel. *Sociologia e Antropologia*. v. I, p. 205.

cionam um conjunto de informações indispensáveis a uma boa compreensão do lugar ocupado pela noção de categoria e pela questão de simbolismo em sua obra. Para empregar uma expressão tão usada por Victor Karady — em sua função de editor das *Oeuvres* de Mauss — são "textos de apoio" de ensaios mais extensos sobre a magia e sobre a representação da pessoa humana. Se em sua intervenção sobre "A alma, o nome e a pessoa" (texto 8), Mauss oferece uma preliminar, com quase dez anos de antecedência, sobre o que haveria de discorrer em sua "Huxley Memorial Lecturer", realizada em Londres em 1938, sobre "Uma categoria do espírito humano: a noção de pessoa, a noção de 'Eu' ", nas demais intervenções sobre "Categorias coletivas de pensamento e liberdade" (texto 5) e "Mentalidade primitiva e participação" (texto 6), nosso Autor nos dá interessantes esclarecimentos sobre o poder ou "eficácia" dos ritmos (nos rituais), das palavras, antecipando-se nitidamente a trabalhos tão importantes como "L'efficacité symbolique" ou "Le sorcier et sa magie", ambos publicados em 1949 por Claude Lévi-Strauss. Isso no que diz respeito à causalidade, onde a função simbólica do pensamento pode ser adequadamente verificada, haja vista o fenômeno da cura xamanística.

Mas, como ensinava Mauss já em 1921 (texto 5), a função simbólica do pensamento não se limita a ocorrer no plano da causalidade — como a mágica, a terapêutico-religiosa ou psiquiátrica — porém igualmente na elaboração das noções de individualidade e de liberdade. Estas noções são certamente engendradas no seio das sociedades do Iluminismo, quando nelas a própria noção de "escolha" (livre) se confunde com o ideário da sociedade civil: seja escolha de religião, afirmação da consciência individual, ato moral, etc., todas são manifestações de uma categoria do espírito humano, a da liberdade, perfeitamente traçável na história da humanidade, e não um produto do espírito absoluto.

E junto com a noção de liberdade surge no Iluminismo a própria idéia de ciências sociais, fato que não passaria despercebido a Marcel Mauss, quando diz ser notável

> "que o problema da liberdade cívica, o da liberdade metafísica, o da fundação das ciências sociais tenham se colocado todos ao mesmo tempo";

e seguindo a Hegel e a Hamelin (este último seu antigo professor), comenta que

> "não estaríamos longe de pensar (...) que as idéias mais fundamentais são em geral as descobertas por último, as que o espírito levou mais tempo para distinguir". [61]

• • •

Não apenas as categorias sociais e o simbolismo podem ser considerados tópicos antropológicos pioneiramente estudados por Mauss, e que resultaram em contribuições irrecusáveis à moderna Antropologia Social. Para dois outros tópicos eu ainda gostaria de chamar a atenção antes de concluir esta Introdução. O primeiro, a que já me referi brevemente parágrafos atrás, ao mencionar o costume ou tradição, ainda que restringindo-me apenas à sua gramaticalidade e ao seu aspecto não-consciente, retomo agora para enfatizar sua extensão de objeto cognoscível, presente que está em toda e qualquer cultura ou sociedade, sejam simples ou complexas.

O enfoque das sociedades a partir de suas tradições, de seus costumes, tira da Antropologia — já em seus primórdios — seu caráter de uma disciplina voltada exclusivamente para as sociedades "primitivas", como proclamava a antropologia social anglo-saxã, ou "povos não-civilizados", aos quais se restringia a etnografia européia continental, restrição contraditada por Mauss desde sua aula inaugural aqui já referida. A preocupação de Mauss em não criar fronteiras impermeáveis, entre sociedades de diferentes escalas, pode ser aferida inclusive em trabalhos dedicados a costumes — como as relações jocosas de parentesco — tipicamente encontradiços em sociedades não-européias. Instituição cultural que mereceu de A. R. Radcliffe-Brown * um artigo hoje famoso ("On Joking Relationships", 1940), recebeu igualmente de Mauss

[61] Não será descabido imaginar a grande influência que Hamelin teve sobre o jovem Mauss. Uma leitura atenta, ainda que custosa, de seu *Essai sur les éléments principaux de la représentation* (1.ª ed. 1925; edição consultada: 3.ª PUF, 1952), mostraria qual a amplitude da problemática filosófica da representação, da qual, certamente, Mauss não estaria desinformado. Especialmente no capítulo V, no parágrafo 2, intitulado "Personnalité: moi, non-moi, conscience" (p. 265-383), Hamelin trata de questões bastante afins ao pensamento maussiano, como, entre outras, a da identidade entre consciência (conhecimento) e liberdade.

* *Radcliffe-Brown*. Org. por Julio C. Melatti. v. 2 desta coleção Grandes Cientistas Sociais (N. da Ed.).

especial atenção — em sua comunicação "Parentés à plaisanteries" (1926) — sem entretanto limitar suas considerações a costumes tribais.

Esse trabalho, aqui incluído (texto 7), revela também uma colaboração entre Mauss e Radcliffe-Brown, que julgo pouco conhecida. Importaria apenas mencionar a preocupação de Mauss em elucidar a questão do poder da tradição, vendo-a como um fato social constritivo, particularmente em seu "Fragment d'un plan de sociologie générale descriptive" (1934), em sua primeira parte intitulada "Phénomènes généraux de la vie intrasociale" (da qual reproduzimos nesta coletânea (texto 10) o trecho referente à *tradição*). Essa sua preocupação antecipa em certa medida a aplicação do antropólogo moderno em tornar inteligível fenômenos que, dada a sua reiteratividade e trivialidade, não são percebidos pelos agentes, ocorrendo portanto nos meandros da vida cotidiana. Essa tradição é esmiuçada por Mauss num esforço de penetrar na realidade "da vida intra-social" por sua porta menos "visível" ou mais escamoteada por fenômenos aparentemente triviais. Um gesto aqui, um dito lá, um costume, um hábito, tudo isso pode estar articulado em sistemas tal como linguagens sociais, códigos, à espera de serem decifrados pelo antropólogo, posto que são ininterruptamente decodificados pelos próprios agentes diante do imperativo da comunicação intra-social.

O segundo tópico diz respeito à noção de sistema *hiper-social* de sistemas sociais, que corresponderia a um conjunto de sociedades articuladas sob o marco de uma civilização. Mauss tenta elucidar esse tópico em seu "Les civilisations: éléments et formes" (1930), do qual achei por bem reproduzir aqui um trecho (texto 9). Essa noção antecipa em certa medida uma preocupação bastante atual, de inspiração estruturalista, relativamente a proto-estruturas, uma vez que ela revela a existência de um sistema matriz a partir do qual as sociedades atuais, concretas, podem ser derivadas por meio de um jogo de permutações. Mauss só não chega a antecipá-la inteiramente em razão de sua persistente busca de relações históricas, dadas em espaços geográficos identificáveis. Para nosso Autor não se trata de relações puramente estruturais, caracterizadas por transformações lógicas ou quase-lógicas previstas num modelo formalizante, mas sim de transformações lastreadas no

terreno. Traçá-las no reino da empiria seria, para Mauss, a tarefa precípua do antropólogo.

Seu texto sobre elementos e formas das civilizações exprime também o seu empenho, atrás aludido, em superar as distâncias tradicionais entre a Sociologia e a Etnologia, aquela dedicada às "sociedades complexas", esta às "simples". Os conceitos de "fenômenos de civilização", de "civilização", de "forma" e "área" de civilização são formulados de maneira a dar consistência a uma pesquisa até então presa à tradição alemã (dos ciclos e áreas culturais), mesmo em seus desdobramentos norte-americanos (com Boas ou Wissler, por exemplo). A ênfase na importância da rejeição de empréstimos culturais tanto quanto de empréstimos propriamente ditos é posta por Mauss, numa tentativa de renovar os estudos de difusão cultural, tanto quanto de contato intercultural. Idéias como a de *modalidade* ("O domínio do social é o domínio da modalidade"), de *moda* ("como um sistema dessas modalidades"), de *civilização* simultaneamente como uma representação coletiva e como um "fato" ("é nos fatos e não nas ideologias que se realiza alguma coisa no gênero da 'Civilização' "), estão todas reunidas nesse significativo trabalho, talvez um dos mais durkheimianos de Mauss. [62]

Isso nos leva a uma reflexão final. Na sua tentativa de estabelecer diferenças entre Durkheim e Mauss, Merleau-Ponty talvez tenha elaborado uma das mais penetrantes interpretações do pensamento maussiano. [63] Ao contrário de Durkheim, que "propunha, sob o nome de morfologia social, uma gênese ideal das sociedades pela combinação de sociedades elementares e pela composição de compostos entre si", "o simples confundido com o essencial e com o antigo"; ou, ao contrário igualmente de Lévy-Bruhl, que com sua idéia de uma "mentalidade pré-lógica" não permitia "uma abertura para o que há de irredutível nas culturas ditas arcaicas quando confrontadas com a nossa, visto que as con-

---

[62] Vários anos antes, em 1913, Mauss publicava em comum autoria com Durkheim seu "Note sur la notion de civilisation", inserido no *Année Sociologique* (n.º 12), e republicado nas *Oeuvres* (v. II, p. 451-55); as idéias nele contidas seriam desenvolvidas por Mauss anos depois no texto incorporado nesta seleção.

[63] MERLEAU-PONTY, Maurice. "De Mauss à Claude Lévi-Strauss." In: *Signes*. Paris, Gallimard, 1960; trad. port.: São Paulo, Abril Cultural, 1975. v. XLI, p. 383-96 ("Os Pensadores").

gelava em uma diferença intransponível"; duas maneiras que levavam a "Escola" francesa a falhar "no acesso ao outro"; ao contrário disso se propunha Marcel Mauss.

> "Como compreender o outro sem sacrificá-lo à nossa lógica e sem sacrificá-la a ele? Assimilando muito depressa o real a nossas idéias ou, então, declarando-o impermeável, a Sociologia falava como se pudesse sobrevoar seu objeto e o sociólogo era um observador absoluto. Faltava uma penetração paciente no objeto e a comunicação com ele." [64]

Essa comunicação e essa apreensão do objeto, Mauss — segundo Merleau-Ponty — teria praticado "instintivamente", pois jamais havia se colocado expressamente contra os ensinamentos de seu tio. Com sua "intuição do social", Mauss praticou uma apreensão sistemática das modalidades, procurando captar o maior número de mediações possíveis, por exemplo entre sistemas "hiper-sociais" altamente abrangentes como civilizações e suas manifestações a nível local, com toda sua riqueza e variabilidade. Como afirma Merleau-Ponty, "a diferença explode na sua maneira de entrar em contato com o social". E acrescenta:

> "No estudo da magia, dizia ele [Mauss], as variações concomitantes e as correlações deixam um *resíduo* que é preciso descrever, pois nele se encontram as razões profundas da crença. Era preciso, então, entrar no fenômeno pelo pensamento, lê-lo ou decifrá-lo. E essa leitura consiste sempre em aprender o modo de troca que se constitui entre os homens por meio da instituição, as conexões e equivalências que estabelece, a maneira sistemática como regula o emprego de utensílios, dos produtos manufaturados ou alimentícios, das fórmulas mágicas, dos ornamentos, cantos, danças, elementos míticos, como a língua regula o emprego dos fonemas, morfemas, vocabulário e sintaxe. Esse fato social, que já não é uma regularidade compacta, mas um sistema eficaz de símbolos ou uma rede de valores simbólicos, vai inserir-se no individual mais profundo. Contudo, a regulação que circunscreve o indivíduo não o suprime. Não há mais que escolher entre o individual e o coletivo." [65]

Essa longa citação de Merleau-Ponty pareceu-me necessária, pois fixa de maneira muito feliz o cerne da antropologia maussiana que

[64] MERLEAU-PONTY, Maurice. *Op. cit.* p. 144; trad. port.: *Op. cit.* p. 384.
[65] *Id., ibid.*

em diferentes momentos desta Introdução busquei revelar. Há certamente algo de permanentemente novo na obra de Mauss. Talvez seja aquilo que levou o filósofo a descobrir nela não uma "especialidade definida por um objeto particular — as sociedades primitivas", mas "uma maneira de pensar que se impõe quando o objeto é 'outro' e que exige nossa própria transformação". Como diz Merleau-Ponty: "Há algum conhecimento a tirar dessa síntese que somos nós." [66] A obra de Marcel Mauss é uma preliminar a conduzir a Antropologia nessa direção.

• • •

Alguns critérios presidiram a seleção dos textos aqui reunidos. O primeiro foi o de incluir somente aqueles trabalhos de autoria exclusiva de Marcel Mauss. O segundo foi o de não integrar na coletânea nenhum de seus ensaios já divulgados em português, como os publicados nos volumes de *Sociologia e Antropologia* da EPU/EDUSP (São Paulo, 1974). Como conseqüência da aplicação desses dois critérios, restringiram-se bastante as alternativas de escolha: de um lado, excluíram-se trabalhos famosos, escritos apenas por ele ou em co-autoria; de outro, teve-se de incluir uma parte de sua produção que, embora menos conhecida e menos celebrada, não carecesse de significação no conjunto de sua obra — como, aliás, se pretendeu indicar na Introdução.

Um último critério, não mais de seleção, mas de editoração, foi o de reduzir sempre que possível o número de notas de pé-de-página, desde que sua eliminação não trouxesse prejuízo a uma boa leitura do texto. Isso foi feito de duas maneiras: ou orientando o tradutor brasileiro a proceder ele próprio à eleição das notas a serem conservadas na versão em nosso idioma (textos 2 e 3); ou recorrendo à edição popular de uma pequena parte das *Oeuvres* (MAUSS, M. *Essais de Sociologie.* Paris, Editions de Minuit, 1971. Collection Points), onde o editor francês pôde suprimir todas aquelas notas consideradas dispensáveis à compreensão do texto, ainda que elas constituíssem "elemento de informação não-negligenciável sobre o método de trabalho de Mauss" (textos 4 e 7). Nos demais textos desta coletânea, conservaram-se as notas originais.

[66] MERLEAU-PONTY, Maurice. *Op. cit.* p. 150; trad. port.: *Op. cit.* p. 389.

Gostaria de agradecer às tradutoras, Regina Lúcia de Moraes Morel, Denise Maldi e Ivone Toscano, pela presteza com que atenderam ao meu pedido para colaborar nesta coletânea. À Gilda Cardoso de Oliveira, minha gratidão pela boa vontade e eficiência demonstrada no minucioso trabalho de revisão da tradução dos textos, e pela leitura cuidadosa que fez desta Introdução, contribuindo com preciosos comentários. Ao Prof. Florestan Fernandes, diretor da coleção "Grandes Cientistas Sociais", estendo meus agradecimentos por haver confiado à minha responsabilidade o preparo do volume dedicado a Marcel Mauss. Resta esperar que esta seleção de textos logre alcançar o objetivo da Coleção, divulgando ao público ledor um dos maiores clássicos do pensamento sociológico francês.

Bibliografia de Marcel Mauss

Manuel d'Ethnographie. Paris, Payot, 1947. (Trad. port.: Lisboa, Editorial Pórtico, 1972.)

Sociologie et Anthropologie. Paris, Presses Universitaires de France, 1950. (Trad. port. da 3.ª ed. aumentada: *Sociologia e Antropologia.* São Paulo, EPU/EDUSP, 1974. 2v.)

Oeuvres. — Les fonctions sociales du sacré. Paris, Les Editions de Minuit, 1968. v. I.

Oeuvres. — Représentations collectives et diversité des civilisations. Paris, Les Editions de Minuit, 1969. v. II.

Oeuvres. — Cohésion sociale et divisions de la Sociologie. Paris, Les Editions de Minuit, 1969. v. III.

Bibliografia selecionada sobre Mauss

CAZENEUVE, Jean. *La Sociologie de Marcel Mauss.* Paris, Presses Universitaires de France, 1968.

— . *Mauss.* Paris, Presses Universitaires de France, 1968.

DUBAR, Claude. "La méthode de Marcel Mauss." *Revue Française de Sociologie.* 1969. v. X, p. 515-21.

KARADY, Victor. "Présentation de l'édition." In: MAUSS, M. *Oeuvres.* — Les fonctions sociales du sacré. Paris, Les Editions de Minuit, 1968. v. I, p. I-LIII.

L'Arc. 48: Marcel Mauss. Aix-en-Provence, 1972.

LEACOCK, Seth. "The Ethnological Theory of Marcel Mauss." *American Anthropologist.* 1954. v. 56, n.º 1, p. 58-73.

LEFORT, Claude. "L'échange et la lutte des hommes." *Les Temps Modernes.* 1951. n.º 6, p. 1400-417. (Trad. port.: *O Mé-*

todo Estruturalista. Rio de Janeiro, Zahar Editores, 1967. p. 64-79.)

LÉVI-STRAUSS, Claude. "Introduction à l'oeuvre de Marcel Mauss." In: MAUSS, M. *Sociologie et Anthropologie.* Paris, PUF, 1950. p. IX-LII. (Trad. port. reproduzida nos dois volumes de *Sociologia e Antropologia.*)

LÉVY-BRUHL, Henri. "In Memoriam: Marcel Mauss." *Année Sociologique.* 3e série (1948-1949). Paris, 1950. p. 1-4.

LUKES, Steven. "Marcel Mauss." In: *International Encyclopaedia of the Social Sciences.* New York, The Free Press, Macmillan Co., 1968. v. 10, p. 78-82.

MERLEAU-PONTY, Maurice. "De Mauss à Claude Lévi-Strauss." In: *Signes.* Paris, Gallimard, 1960. p. 143-57. (Trad. port.: São Paulo, Abril Cultural, 1975. v. XLI, p. 383-96. "Os Pensadores".)

POIRIER, Jean. "Marcel Mauss et l'élaboration de la science ethnologique." *Journal de la Société des Océanistes.* 1950. t. VI, p. 212-19.

RAPHAËL, Freddy. "Marcel Mauss, précurseur de l'Anthropologie Structurale." *Cahiers Internationaux de Sociologie.* 1969. v. XLVI, p. 125-32.

SELEÇÃO DE TEXTOS

1. OFÍCIO DE ETNÓGRAFO, MÉTODO SOCIOLÓGICO (1902) *

A Seção de Ciências Religiosas da *Ecole des Hautes Études* concedeu-me a honra, muito grande, de me convidar para substituir meu antigo mestre. Já é tempo que eu vos diga com que espírito procurarei desempenhar a tarefa que me cabe. Naturalmente, senhores, não vos devo expor todos os projetos que elaboro; arriscaria promessas que talvez não pudesse manter. Bastará, espero, que assinale hoje, com alguma precisão, certas tendências que seguirei nos trabalhos que iremos empreender. E como, recentemente, tive que vos falar sobre a maneira pela qual Marillier dirigira esta conferência, me limitarei a tratar da mesma questão. Qual será o tema dos nossos cursos? Como observaremos os fatos que coletaremos? Como os explicaremos? Eis aí três problemas diversos e conexos, a respeito dos quais vos devo francas declarações, de maneira que possam vos indicar o que é preciso que espereis de mim.

Mas isto nos será dado pela análise dos fatos. É evidente que antes de tudo deveremos registrá-los e criticá-los. É aí, senhores, que esbarramos em preconceitos enraizados, invencivelmente, não só no grande público, mas até nos meios científicos os mais informados. Os fatos etnográficos são cercados de certo descrédito. Protestareis que nunca uma desconfiança semelhante foi mais mal fundamentada. Estamos infinitamente melhor informados, vereis, sobre o ritual das festas agrárias dos hopis do que sobre o sacrifício levítico, com mais razão ainda do que sobre o ritual de sacrifício dos gregos. As observações recentes

---

* Reproduzido de MAUSS, M. [Métier d'ethnographe, méthode sociologique], extraído de: "Leçon d'ouverture à l'enseignement de l'histoire des religions des peuples non civilisés." In: *Oeuvres*. Paris, Editions de Minuit, 1969. v. III, p. 365-71. (Extraído de: *Revue de l'histoire des religions*. 45. Paris.) Trad. por Regina Lúcia de Moraes Morel.

dos etnógrafos possuem uma precisão, uma riqueza, uma segurança, uma certeza incomparáveis. Powell, Walter Fewkes, Bourke, fotografaram, eu ia dizendo cinematografaram, as danças, os gestos, as procissões, os objetos rituais dos hopis e dos mokis do Arizona. Fotografaram, transcreveram, traduziram as fórmulas que recitam as confrarias da "Flauta" e da "Serpente". Foi sob a direção dos próprios huichols que Lumholtz leu, decifrou, fotografou os "escudos para preces". As observações que Haddon e Ray fizeram e vão publicar sobre os negros das ilhas do estreito de Torres serão mais completas, mais exatas talvez, do que os recenseamentos e as descrições que se fazem de um departamento francês, dos usos e costumes de seus habitantes. Não terminaria nunca de vos enumerar os admiráveis documentos recolhidos, nestes últimos trinta anos, pelos Hale, os Powell, por toda essa plêiade de etnógrafos que cercam o diretor do Bureau of Ethnology, pelos Bastian, os Von den Steinen, pelos Codrington e os Ellis, os Jacottet e os Riedel. Aliás, as observações de certos autores são de um valor raro. Por exemplo, Callaway compusera seu livro sobre o *Sistema Religioso dos Amazulus,* do mesmo modo que os irmãos Grimm coletaram seus contos. Ele conhecia a língua e escrevia o que era ditado pelos anciãos autorizados. O padre Morice entre os denê dindjês, o padre Petitot entre os índios dos Grandes Lagos canadenses, conheciam menos a língua de seus catecúmenos do que os jesuítas do século XVIII conheciam a religião dos iroqueses ou dos algonquinos, do que o padre Gumila conhecia os abipons da América do Sul, do que certos missionários italianos do século XVIII conheciam os usos e os ritos das tribos das margens do Congo.

Senhores, os documentos seguros formam uma massa, os testemunhos verdadeiros constituem uma multidão. Os fatos autênticos são abundantes, não faltam à ciência; são os cientistas que deixam de observá-los. Portanto, é apenas por ignorância que fatos inautênticos foram tão freqüentemente invocados, pois é sempre possível separar o joio do trigo. Certos viajantes eram pouco dignos de fé; não ficou provado, vós sabeis, que Chateaubriand tenha visto os natchez. Outros são maus observadores. Algumas vezes interpretam em demasia, e pretendem compreender coisas que não compreendem: como, por exemplo, Imhaus, cujas opiniões sobre o tabu melanésio foram refutadas, por Marillier. Algumas vezes estão prevenidos a favor dos indígenas ou contra eles: por exemplo, acusa-se ou não se acusa a tribo tal de antropofagia conforme o grau de simpatia que inspira, ou mesmo que inspira a um indígena de uma tribo vizinha, em geral hostil. Outros autores possuem

preconceitos que prejudicam suas observações: um, antropólogo intransigente, negará a existência da noção de um grande deus em qualquer lugar; outro, apologista intransigente, encontrará por toda parte traços da revelação primitiva: idéia do Deus Criador, pecado origem da morte, lenda do dilúvio. Mas, todas essas falhas dos documentos podem ser anuladas, pelo menos, reparadas pela crítica. Sempre que se conhecem o autor e as circunstâncias de uma observação, ainda que na ausência de outras fontes, pode-se avaliar o grau de confiança que lhe pode ser atribuída.

O maior mal, senhores, no meu entender, é ainda menos esses erros do que as informações vagas ainda tão freqüentes nas obras etnográficas. Somente a menção precisa dos locais, das datas, das condições da observação permite uma crítica segura. É lamentável ouvir falar dos "chineses em geral", mas ainda é mais lamentável ouvir falar dos peles-vermelhas, dos australianos, da "religião melanésia". É falar de coisas inexistentes. É tamanha a diversidade entre grupos sociais pouco desenvolvidos, ainda que pertençam a uma mesma raça, que basta um ligeiro distanciamento para que apareçam certos costumes bem diferentes. Sabe-se que as tribos vizinhas não se compreendem. Nada é mais variado do que os sistemas religiosos dos índios do Canadá Britânico, tanto quanto os usos populares das localidades bretãs ou tirolesas. Tudo muda em algumas léguas. Mas, enquanto todos os outros males podem ser reparados através da crítica, a imprecisão é quase irreparável. Se não se consegue, por conhecimento, localizar uma informação deste gênero, o fato permanece num vago infinito, não é vinculado a um meio social determinado. Fora do tempo e do espaço, vagueia sem um acompanhamento determinado de outros fatos, em relação aos quais poderia ser criticado.

Senhores, no que diz respeito à crítica dos fatos, terei apenas de seguir o exemplo que Marillier nos deu. Eu vos exercitarei quanto à pesquisa bibliográfica, tão exaustiva quanto possível, proveitosa, se houver oportunidade. Os fatos são extremamente dispersos; o conjunto das fontes é ainda pouco conhecido. Trataremos, portanto, de suprir aqui, numa tarefa comum, um instrumento essencial de trabalho que falta ainda aos etnógrafos, este manual completo de indicações bibliográficas completas para cada grupo social estudado, o que Steinmetz chama de "Brehm da etnografia", e que ainda faz falta. Deveremos a seguir exercer, em comum, nossas faculdades críticas. Uma das conferências deste curso será consagrada precisamente a uma análise e a um exame rigorosos dos

documentos referentes a fatos de uma certa ordem, constatados em determinados grupos de sociedades. Será um trabalho de seminário que faremos juntos, se estiverdes dispostos, e que consistirá em pesquisar todas as informações possíveis e em trabalhar sobre elas tanto quanto pudermos. Este ano, senhores, começaremos pelo estudo de textos etnográficos relacionados com a magia entre os melanésios. Nós os leremos juntos, e procuraremos todos, como se faz numa conferência de filologia, todas as hipóteses críticas necessárias para encontrar o verdadeiro fato do qual se falou. Participando desta maneira no trabalho uns dos outros, procuraremos levantar as subestruturas de fatos sólidos e bem analisados.

Mas, esta descoberta da verdadeira natureza dos fatos religiosos apresenta dificuldades reais, que é de meu dever vos assinalar. Aliás, tais dificuldades são comuns a qualquer observação relacionada com os fenômenos sociais. Considereis, com efeito, que as melhores informações são as que vêm diretamente do "indígena". Ora, nada mais difícil, mesmo para nós, do que analisar as instituições que praticamos. Recentemente um missionário na Coréia, Gale, descreveu muito bem [1] as dificuldades que um coreano sente para conhecer bem os costumes que segue:

> "Constato que os costumes são, como a linguagem, uma propriedade da qual o proprietário é inconsciente. Por exemplo, um coreano diz alguma coisa, e vós lhe pedis para repeti-la. Ele não a pode repetir exatamente, porque está consciente apenas da idéia que tinha no espírito, e não dos termos dos quais se utilizou. É por isso que responderá exprimindo sua idéia de maneira mais definida, sob outra forma, sem conseguir repeti-la exatamente. A mesma coisa acontece com os costumes; também os seguem de maneira inconsciente. Interrogai-os subitamente sobre alguma coisa e é provável que responderão negando que exista algo desse gênero, e neste caso podem estar totalmente imunes a qualquer insinceridade. Como o ar... o costume está em toda parte. A administração da justiça é, em grande parte, uma questão de costume. A transferência da propriedade é consuetudinária, não legal. O casamento também é apenas costume. O Extremo Oriente está envolvido pelo costume, e o nativo é em muitos casos o último a saber de sua existência."

O que Gale diz dos coreanos pode ser dito, com muito mais razões ainda, dos grupos sociais que se chamam "não-civilizados". O

[1] *Folk-lore*. 1900, p. 325.

"selvagem" é freqüentemente o último a saber exatamente o que pensa e o que faz. As melhores informações são portanto errôneas se as tomamos ao pé da letra. Há dificuldades constantes para se alcançarem os verdadeiros fatos. Isto provém de que os fatos sociais em geral, os fatos religiosos em particular, são coisa exterior. São nossa atmosfera intelectual, na qual vivemos; e os consideramos, como quando nos servimos de uma língua materna, involuntariamente, e sobretudo sem consciência das próprias causas de nossos atos. Do mesmo modo que o lingüista deve buscar sob as falsas transcrições de um alfabeto os verdadeiros fonemas que eram pronunciados, assim também, sob as melhores informações dos indígenas, oceânicos ou americanos, deve o etnógrafo buscar os fatos profundos, inconscientes quase, porque eles existem apenas na tradição coletiva. São estes fatos reais, estas coisas, que procuraremos alcançar através do documento. Sabendo que os ritos e as crenças são fatos sociais, difíceis de serem obtidos, deveremos sempre pesquisar, senhores, qual a sua verdadeira forma, seu modo de existência, de transmissão, de funcionamento. Sob este aspecto, o trabalho de crítica e o trabalho de análise coincidirão exatamente.

Senhores, à terceira questão que nos propusemos, quero responder apenas de maneira bastante breve. Como procuraremos explicar os fatos? Compreendeis, pressentis, de que lado dirigiremos nossos esforços. Se é verdade que se deve, antes de tudo, observar os fatos religiosos como fenômenos sociais, constitui ainda maior verdade que, como tais, é que devem ser analisados. Se é verdade que a crítica etnográfica nos terá permitido alcançar praticamente os fatos sociais reais, é a outros fatos reais que precisamos vinculá-los. É aos fenômenos sociais objetivamente constatados que vincularemos os fenômenos religiosos objetivamente constatados. Obteremos assim sistemas coerentes dos fatos, que poderemos exprimir em hipóteses, provisórios é verdade, mas em todo caso racionais e objetivos.

É ao trabalho de encadeamento dos fatos, de síntese, como se diz, que será consagrada, regularmente, espero, uma das duas conferências do curso. Este ano, o curso versará sobre "As formas elementares da prece". Procuraremos antes de tudo observar bem as formas, no nosso entender rudimentares, que apresenta esta instituição religiosa na Austrália e na Melanésia. E procuraremos explicar tais formas pelos fatos sociais que são o característico destas sociedades. Por exemplo, o elemento essencial do rito oral é a crença na eficácia das fórmulas. Nós nos esforçaremos por encontrar a causa dessa crença em certos estados

observáveis dos grupos que praticam seus ritos em comum. Mas isto será não apenas uma explicação particular, será também uma hipótese geral sobre a natureza da prece. É verdade que terá sido extraída da observação de fenômenos particulares. Chegaremos lá por uma série de abstrações e de generalizações. Não penso, senhores, que, por isso, vos pareça menos sólido esse resultado necessário. Com efeito, para dar valor científico a uma teoria, é suficiente que se marquem bem as distâncias que separam os fatos das hipóteses gerais que os exprimem. Uma hipótese é sempre relativa aos fatos que sistematiza; basta que seja produzida metodicamente, por comparação e encadeamento unicamente dos fatos, constatados fora de nós.

O essencial é que permaneçamos no terreno exclusivo dos fatos e sistematizemos juntos apenas fatos da mesma ordem. Quer dizer, é preciso explicar um fato religioso por outros fatos religiosos ou outros fatos sociais. Deste ponto de vista, senhores, abandonaremos os métodos antropológicos e psicológicos que funcionavam antes de Marillier, e que ele os adotara. Não procuraremos os motivos gerais que puderam ter inspirado os atos religiosos. Ainda quando uma crença ou um rito sejam difundidos universalmente, vinculá-los a uma razão ideal não é explicá-los. Por exemplo, não se trata absolutamente de dar a causa dos cultos funerários, dizer-se que é o amor ou que é o temor à morte. O fato com o qual os ritos do luto, por exemplo, estão em relação direta, imediata, é a organização familiar; é dela que dependem, e não de sentimentos vagos e indecisos. Ademais, parece que as explicações de psicologia geral e simples já estão encontradas. Talvez se tenha dito tudo que pode ser dito sobre as origens psicológicas da noção de alma, sobre o caráter da magia como falsa aplicação do princípio da causalidade. Consideremos, senhores, que o trabalho está feito e bem feito. E procuremos por nosso lado as causas verdadeiramente diretas. Se alguns fatos são por toda parte os mesmos, em sociedades muito diferentes, bem, pesquisaremos qual é o estado social idêntico, por toda parte, que persiste nestas sociedades. Por exemplo, os ritos de bruxaria são impressionantemente análogos em todas as sociedades. Evidentemente, é porque têm por condição as leis psicológicas da associação de idéias. Mas, é também porque têm por toda parte como causa os mesmos estados de consciência coletiva. Se persistem aqui e desaparecem ali, isso se deve a causas precisas que devem ser pesquisadas. Não se explica tudo na magia pela "unidade do espírito humano". Assim, as relações da magia e da religião estão longe de ser, só no domínio da Melanésia, da mesma espécie por toda parte. Admitiremos

como postulado necessário que estas diferenças provêm das diferenças de organização jurídica, religiosa etc., numa palavra, de organização social.

Em suma, limitar-se ao terreno dos fatos religiosos e sociais, buscar apenas as causas imediatamente determinantes, renunciar a teorias gerais que são pouco instrutivas ou que explicam somente a possibilidade dos fatos, tais são os atos mais de prudência metódica do que de negações científicas. São meios de tornar as hipóteses mais precisas, mais lógicas e mais fortes. Contudo, além disso, senhores, procedendo desse modo, pensamos apenas em tomar consciência mais nitidamente das necessidades que outros já sentiram. Já faz muito tempo que Robertson Smith criticou o método intelectualista. E, na realidade, Marillier se esforçava freqüentemente por vincular tal rito ou tal crença a tal fato da vida coletiva. Por exemplo, seu curso sobre o Dilúvio teve por conclusão explicar as lendas, seja pelas crenças cosmogônicas, seja pela lembrança coletiva de inundações ou de marés funestas e locais. Trata-se, tão simplesmente, de elevar à altura de um princípio necessário os processos que ele também já utilizara.

2. A ORIGEM DOS PODERES MÁGICOS NAS SOCIEDADES AUSTRALIANAS (1904) *

Nas poucas páginas que se seguem gostaríamos sobretudo de dar uma amostra do trabalho crítico ao qual nos dedicamos regularmente há vários anos, numa de nossas conferências, e que visa destacar tanto o valor do testemunho quanto a importância sociológica do fato registrado.

Os únicos trabalhos importantes que não pudemos consultar são as velhas relações de Buckley e de Gregory, o trabalho, antigo mas sempre importante, de G. S. Lang, *Australian Aborigines*, e alguns números de *Australian Science of Man*. [1] Apesar destas lacunas, acreditamos que nosso exame dos documentos *impressos* relacionados com as sociedades australianas foi quase suficiente.

Teríamos preferido publicar *in extenso*, e com anotações, os documentos que não traduzimos no texto. Faltou-nos espaço.

Introdução

"Hat der Alte Hexenmeister
Sich doch einmal wegbegeben!
Und nun sollen seine Geister
Auch nach meinem Willen leben!
Seine Wort, und Werke
Merkt'ich, und den Brauch,
Und mit Geistesstärke
Thu'ich Wunder auch." **

(GOETHE, *Ballades: der Zauberlehrling.*)

---

* Reproduzido de MAUSS, M. "L'origine des pouvoirs magiques dans les sociétés australiennes: étude analytique et critique de documents ethnographiques." In: *Oeuvres*. Ed. cit. v. II, p. 319-69. (Extraído de: *Rapports annuels de l'Ecole des Hautes Etudes*. Section des Sciences Religieuses, Paris. Republicado em: HUBERT, H. e MAUSS, M. *Mélanges d'histoire des religions*. Paris, Félix Alcan, 1909.) Trad. por Regina Lúcia de Moraes Morel.

1 Que contêm particularmente um trabalho de Mrs. Langloh Parker, sobre os Wirreenun, homens-medicina da tribo dos euahlayi (norte de Nova Gales do Sul).

** Quando, enfim, a vez chegar / e o bruxo-mestre fôr-se embora, / vontade minha, em boa hora, / dele os servos vai governar. / Atento a suas palavras, / suas obras admirei / e usar da mente as forças, / enfeitiçar eu sei.

A iniciação do mágico nas sociedades ditas *primitivas* foi uma das primeiras questões colocadas pela ciência comparada das religiões.

Os pioneiros da Antropologia e da Etnologia religiosas, Bastian, [2] Tylor, [3] indicaram-na; Stoll, [4] Achelis, [5] Bartels, [6] reuniram a seu respeito um número bastante considerável de documentos: os dois primeiros porque tal fato se apresenta freqüentemente sob a forma de fenômenos de êxtase e de sugestão; os outros, como a função do mágico e a do médico quase sempre coincidem, o ingresso na carreira mágica os interessava forçosamente.

É notável que um fato tão conhecido tenha quase se perdido de vista, quando se procurou, nestes últimos tempos, fazer uma teoria da magia. Que a maioria dos ritos mágicos tenham sido praticados, nas sociedades primitivas, por mágicos qualificados, regularmente iniciados em sua arte, era um fato da mais alta importância; mas este fato ia diretamente contra todo sistema no qual, sem levar em conta os fenômenos sociais, a credulidade pública, a noção coletiva do poder mágico, tentava-se explicar a magia como uma simples aplicação, quase técnica, das leis, quase científicas, da simpatia. [7]

Procuramos atribuir o valor próprio a este fenômeno e lhe conceder seu lugar numa teoria da magia. [8] Estudaremos aqui os textos que apresentam um certo número de fatos dessa espécie, observados nas sociedades extraordinariamente atrasadas da Austrália. Na reali-

---

2 BASTIAN. *Allerlei aus Menschen-und Völkerkeunde*. 1884.

3 TYLOR. *La civilisation primitive*. Trad. francesa. Paris, 1878. II, p. 263 *et seqs.*

4 STOLL. *Suggestion und Hypnotismus in der Völkerpsychologie*. 2.ª ed. 1904. p. 15 *et seqs.*

5 ACHELIS. *Die Extase*. 1902. p. 50 *et seqs.*

6 BARTELS. *Die Medizin der Naturvölker*. 1893. *pas.*, a partir de p. 44.

7 Aludimos às teorias de Frazer. *The Golden Bough*. 2.ª ed., 1899. A teoria de JEVONS, *Introduction to the History of Religion*, 1897, é apenas a exageração da de Frazer. Sidney Hartland, que nos parecera ter se vinculado a ela em *Legend of Perseus*, 1896, afastou-se expressamente em sua apreciação do *Golden Bough* de Frazer, publicado em *Man*, 1901, n.º 43, e a partir daí encontrou relativa satisfação na teoria que propusemos (*Folklore*. 1904. p. 359 *et seqs.*)

8 HUBERT, H. e MAUSS, M. "Esquisse d'une théorie générale de la magie." *Année Sociologique*. t. VII, p. 37-41. O presente trabalho está, em parte, destinado a mostrar sobre que estrutura de documentos criticados se baseia nossa teoria.

dade, observaremos que se trata de grupos sociais que estão ainda, se acreditarmos em Frazer, na idade mágica da humanidade. Por esta razão, é bastante significativo encontrar aí verdadeiras corporações de mágicos e um sistema completo de iniciações e de revelações provocadas de forma voluntária. [9]

Escolhemos essa "província etnográfica", como diria Bastian, porque nela os fatos são particularmente homogêneos, comparáveis entre si. Além disso, os documentos sociológicos bem circunstanciados começaram a aparecer, e eles nos ajudam a compreender documentos anteriores mais sumários ou coletados em condições piores. [10] Com efeito, nos últimos anos, o estudo das tribos do centro e do nordeste da Austrália pôde ser empreendido com todos os recursos da etnografia moderna, e tais tribos, se bem que observadas muito depois da descoberta da ilha, estão num estado de decomposição bem menor do que a maioria daquelas sobre as quais nos chegaram observações, até bastante antigas.

I

O Poder Mágico

Estamos muito mal informados sobre as formas precisas que assume a noção do poder mágico na maior parte das sociedades australianas. Tudo o que sabemos, mas não com exatidão, por testemunhas quase unânimes, é que todas atribuem a certos homens uma força misteriosa. Em geral, a presença deste poder tem por signo material uma substância mágica, contida no corpo do mágico, ou ao menos em sua sacola de medicina ou, rigorosamente, mantida em segredo. Consiste, quase sempre, de pedaços de cristal de rocha ou de um osso mágico (geralmente um osso de morto).

É natural que deixemos de considerar, de tanto que nos parece impossível, todos os documentos que insistem em nos fazer acreditar que haja uma sociedade australiana qualquer onde não existe mágico dotado de poderes especiais. Um único informante ousou manter semelhante informação. Ora, ele nos descreve provavelmente uma tribo desde então infinitamente mais bem conhecida, urabunna ou dieri, [11] onde a magia é, ao contrário, bastante desenvolvida. Não devemos mais levar em conta como testemunhos negativos documentos, até bons sob outros aspectos, em que a existência de poderes especiais do mágico não é mencionada. Por outro lado, se por falta de informações sobre a origem dos poderes mágicos nos desculparmos por nada afirmar sobre as crenças das tribos sobre as quais estamos tão pouco informados, esta lacuna não deverá tampouco nos impedir de tentar a classificação de alguns fatos que queremos agrupar. [12]

A noção de poder mágico não se apresenta, na Austrália, sob a forma complexa e completa que possui nas sociedades melanésias e polinésias. Lá as virtudes dos espíritos, das coisas, dos ritos e dos mágicos, estão todas designadas sob o nome genérico de *mana*. [13] Em nosso entender, quase não a encontramos, a não ser fragmentada em várias noções. Entretanto, ela se exprime às vezes de maneira bastante nítida.

---

[9] *Cf.* uma interessante discussão por Laurence Gomme sobre os fatos australianos descritos por Howitt. "On Australian Medecine-Men." *Journal of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland* (doravante citado *J.A.I.*). XVI, p. 58.

[10] Uma primeira dificuldade provinha, diz Howitt a propósito dos kurnai, do desaparecimento dos antigos mágicos (*Austr. Med. Men.*, doravante citado *A.M.M.* p. 56-57; *cf.* Fison e Howitt. *Kamilaroi and Kurnai.* 1885. p. 253 *et seqs.*) e do desuso em que caíram os costumes (*A.M.M.* p. 48). Uma segunda dificuldade provinha do caráter esotérico destes fatos de iniciação mágica. Os mágicos cercam todos os seus atos de mistério e em particular as circunstâncias em que adquiriram seus privilégios; na tribo, conhecem-se apenas os contos tradicionais, tão afastados da verdade quanto os boatos das crianças e mulheres, no que concerne à iniciação solene dos jovens pela tribo (*A.M.M.* p. 47 e 48). Enfim, não só no espírito público, mas também no próprio espírito do mágico, os fatos reais e os testemunhos tradicionais se misturam de maneira indissolúvel, e o homem se inteira muito mal de seus atos. De maneira que é muito difícil saber como os mágicos australianos pensam verdadeiramente ter adquirido seu poder. Howitt. "On Some Australian Beliefs." *J.A.I.* XIII, p. 195; *A.M.M.* p. 25 e 26.

[11] O policial Noble, a propósito das tribos da Flinders Range, in Taplin. *The Folklore*, etc. Adelaide, 1878. p. 64 (esta tribo é provavelmente os dieri ou os arabunna, pois ela está dividida em Muttay Arii = Mathurie e Karauru). Somos informados de que "não há feitiçaria" nesta sociedade; *cf.*, para informações do mesmo gênero, p. 65, 94 (cabo de polícia Trovis), a propósito da tribo de Port-Lincoln, sobre a qual Schürmann nos informa bastante bem.

[12] Não precisamos dar aqui um apanhado geral dos diferentes poderes que os australianos atribuem a seus mágicos. Encontraremos deles, aliás, uma boa descrição em Howitt. "On Some Australian Beliefs." *J.A.I.* 1884. XIII, p. 197. *Cf.* observações muito justas do mesmo autor em *A.M.M.* p. 25 e 26, sobre a natureza destes poderes e sobre o grau de sinceridade do mágico que neles acredita, relativamente.

[13] Ver Hubert, H. e Mauss, M. "Esquisse d'une théorie générale de la magie." *Année Sociologique.* 7, p. 108 *et seqs.*

Entre os indígenas da tribo de Perth (Austrália Ocidental) sabemos, filologicamente, através de Sir E. Grey, que o *boyl-ya gaduk* é o que *boyl-ya* e que atira os *boyl-ya* (no caso, pequenos pedaços de quartzo). Ainda é preciso acrescentar que, nesta tribo, a ação e o poder do mágico parecem estar reduzidos aos poderes maléfico e curativo. [14]

Está errado, em nossa opinião, que Mathew pense ter encontrado exatamente, entre os kabi do Queensland que evangelizou, a noção fijiana (*id est* melano-polinésia) de *mana*. [15] Pois, ele reduz, em suma, a noção de *mana* à de emanação, de influência mágica à distância, e assim a descaracteriza. O que é exato é que entre os mesmos kabi, Mathew nos revela a existência de uma noção dupla: de um lado, a de poder mágico puro, a vida particularmente intensa do mágico [16] e, de outro, a das substâncias mágicas, as pedras (*dhakke, Nanpai ou nganpai, kundir*), onde se concretizam as forças do arco-íris. [17]

Entre os arunta, a única tribo conhecida razoavelmente a fundo, encontramos a mesma noção, fragmentada em duas partes ao menos. Há inicialmente a idéia de *arungquiltha*, que é especialmente a força

[14] Ver GREY. *Two Expeditions*, etc. "Boyl-ya yongar boyta gaduk", diz o indígena Kaiber a Grey; e Grey traduz "The Boylya are natives who have the power of boylya", e que traduziríamos "Os Boylya são pessoas que possuem Boylya". II, p. 338. *Ibid.*, p. 337. O boylya é um pedaço de cristal: *cf. ibid.*, p. 266, 326, 340 (relato preciso); ver GREY. *Vocabulary of the Dialects of Sth.-W. Australia*. 1841, *Boyl-ya*, "a sorcerer, the buck witch of Scotland, a certain power of witchcraft", p. 17, *cf.* p. 18, verbete *boylya gaduk*, p. 121, 122, 127, verbetes *wallbyne* e *Weer-go* sobre a maneira pela qual os boylya (encantos, espíritos, feiticeiros) entram no corpo do doente sob a forma de cristais e como o mágico os faz desaparecer. Os outros autores que escreveram sobre estas mesmas tribos (são ao mesmo tempo as únicas e as conhecidas há mais tempo da Austrália Ocidental) não parecem ter acrescentado nada aos documentos de Grey, se até não os copiaram ou, pelo menos, sofreram sua influência.

[15] A primeira maneira pela qual Mathew assinalara esta aproximação era a certa, ele dissera ("The Australian Aborigines." *J. a. Pr. R. Soc. N. S. Wales*. 1899. XXXIII, 2): "a sort of *mana* superstition"; a segunda maneira se encontra em seu recente livro, *Eaglehawk and Crow, a Study*, etc. 1899. p. 144, onde ele cita a propósito do *mana* fijiano um artigo de FISON. *Centennial Magazine* (?). 1899. p. 457, que não pudemos comparar ao texto de Mathew.

[16] "ManNur means full-of-life... A manNur, magician or life man, is sometimes called muru-muru, that is full of life". MATHEW. *Kabi*. In: CURR. *The Austr. Race*. II, p. 178; *cf. ibid.*, p. 177 (charmed life (do) manNur), *cf. ibid.*, p. 189 (como adjetivo esta palavra significa "encantado e dando vida").

[17] Há aliás uma curiosa relação entre o número de pedras mágicas contidas no corpo do mágico e a magnitude de seu poder. MATHEW. *In*: CURR. II, p. 176; *cf. Eaglehawk and Crow*. p. 143.

que emana dos ritos, das substâncias e das coisas, mais ou menos sagradas, com eficácia maléfica, que delas escapa sob a forma de um fluido ou de um pequeno turbilhão fulgurante; [18] há a seguir a idéia das *atnongara*, pedras mágicas, que o mágico carrega em seu corpo, e com as quais pode produzir, extraindo-as de si e tocando-as, os efeitos que quer, curativos e outros. [19] Talvez seja possível pensar que haja relações, mais estreitas do que parecem, nestas mesmas tribos, entre as duas noções: a das substâncias mágicas internas, e a de emanação de forças mágicas. Talvez certas emissões de *arungquiltha* se confundam no espírito dos indígenas com a separação das pedras *atnongara*. [20] Mas, só levantamos essa hipótese para provocar sua verificação pelos etnógrafos que trabalham no mesmo campo. As outras tribos que Spencer e Gillen observaram parecem viver sob as mesmas crenças. [21]

Tememos alongar a lista das tribos onde pensamos, segundo os textos infelizmente insuficientes, que se encontrariam crenças do mesmo gênero que as dos arunta e dos kabi. [22] Aliás, o caráter ainda sumário de nossas informações sobre este ponto provém sobretudo da insuficiência filológica dos documentos etnográficos. Trata-se de sutilezas de idéias; ora, elas só são acessíveis para observadores que tenham um conhecimento perfeito das línguas e só poderíamos determiná-las estudando-as em tradições literalmente coletadas e traduzidas.

[18] SPENCER e GILLEN. *The Native Tribes of Central Australia* (doravante *N.T.*). p. 566, 647 e sobretudo p. 548, nota 1, 548 *et seqs.*, 550 e 552 etc.; SPENCER e GILLEN. *The Northern Tribes of Central Australia* (doravante *N.T.C.*). 1903. p. 158, 470, 746 etc.

[19] *N.T.* p. 647 etc.; *N.T.C.* p. 480, 401 e glossário etc.; sobre o modo de ação destas pedras *atnongara*, ver sobretudo *N.T.* p. 532 *et seqs.*: estas pedras se chamam *ultunda*, na parte sul da tribo, p. 527, 528. Além das pedras *atnongara*, há também, entre os arunta, noções bem precisas, entre outras as de uma espécie de lagarto "espalhado no corpo do mágico" (?) e que lhe dá suas faculdades de sucção (*N.T.* p. 531); entre os warramunga, é uma serpente que habita o corpo do mágico (*N.T.C.* p. 485, 486).

[20] Ver sobretudo *N.T.* p. 549 *et seqs. Cf.* uma tradição warramunga (*N.T.C.* p. 429), em que os cristais são identificados com os espíritos.

[21] Unmatjera e kaitish, (*N.T.C.* p. 480); kaitish, warramunga. *Ibid.*, p. 467; worgaia, gnanji, (p. 467, *cf.* glossário, *ad* "mauia", p. 753): normalmente aliás o mágico pode fazer malefícios; mas seu poder, suas pedras têm, sobretudo, por função contrariar a "magia" dos outros (*N.T.C.* p. 479).

[22] Aproximem-se das noções (kurnai) do *bulk*, do *yulo* (wotjobaluk), do *mung* (woivorung), do *yaruk* (wotjobaluk). HOWITT. *A.M.M.* p. 31, 40; "Australian Beliefs." *J.A.I.* XIII, p. 194.

Por outro lado, basta-nos ter constatado a grande extensão, na Austrália, da noção de um poder especial do mágico, para estudar a origem desse poder. Os documentos que se seguem mostrarão, aliás, que este gênero de representações apresenta na Austrália uma verdadeira uniformidade.

É bastante notável que a classificação hindu das diversas origens do poder mágico se aplique quase literalmente às magias australianas. Poder-se-ia dizer, com os termos de Patañjali, [23] que ele provém do nascimento, do conhecimento das fórmulas e das substâncias, da revelação extática.

II

O Nascimento

Enquanto que, em numerosas sociedades de tipo mais elevado do que o das australianas, os mágicos formam, senão uma casta, ao menos uma corporação recrutada hereditariamente, estas contêm um número tão pequeno de agrupamentos semelhantes que será razoável não levá-los em conta no momento da conclusão. Só conhecemos duas tribos em que o fato foi demonstrado, [24] a do rio Tully [25] (noroeste de Queensland) e a tribo dos ahula (sul do golfo de Carpentária). [26] Mas, no que diz respeito à primeira, Roth não nos diz se é o poder em si que

[23] *Yogasutra, IV*, 1, *janmâusadhimantratapah samâdhijñâh siddhayah* os "siddhi" (obtenções de poderes mágicos) provêm do nascimento das plantas, das fórmulas, do ardor ascético e do êxtase. A divisão dos mágicos arunta em três classes (*N.T.* p. 522), dos mágicos warramunga em duas classes, corresponde parcialmente a esta repartição (*N.T.C.* p. 481).

[24] Não se deve tomar a expressão "dons naturais" empregada por certos autores como designando um dom mágico de nascimento; ela não tem, para nós, qualquer valor preciso.

[25] Roth, W. "Superstition, Magic and Medecine." *North Queensland Etnography Bull.* Brisbane, 1903. n.º 5, p. 30, sec. 120. O texto é, aliás, muito pouco claro: "Os doutores indígenas não são especialmente educados em suas artes, a não ser talvez por seus pais e com calma, *porque o poder aqui é hereditário* (como era costume em Brisbane (*id est* na tribo de Brisbane), sec. 121)" (o grifo é nosso). A última observação, mesmo a primeira onde se diz que são provavelmente os pais (?) que iniciam seus filhos, e a reflexão sobre a tribo de Brisbane, mostram que as idéias de Roth são imprecisas assim como sua observação, pois justamente em Brisbane havia uma educação vinculada a uma revelação mágica.

[26] *N.T.C.* p. 488, 489; *cf.* n.º 1, p. 502: o mágico anula não possui outras funções a não ser o malefício; para os ritos curativos os anula se dirigem a outras tribos.

é hereditário, ou se se trata simplesmente de uma transmissão ordinária dos mistérios profissionais, feita regularmente de pai para filho. Neste caso, quase cairíamos na regra comum: o ensinamento mágico se faz comumente em família. Na segunda tribo, ao contrário, temos um clã totêmico propriamente dito, [27] e apenas um encarregado de fornecer mágicos: é um clã das "estrelas cadentes", [28] especialmente associado aos espíritos malévolos que vivem no céu. Dá-se, portanto, neste clã, uma espécie de revelação fatal no nascimento. Mas, suspeitamos que a observação seja imperfeita, pois não se diz que todos os membros deste clã sejam feiticeiros, o que aconteceria se fosse exclusivamente o nascimento que conferisse o poder mágico. [29]

Poder-se-ia objetar que, em algumas das tribos australianas, as funções dos fazedores de chuva são perfeitamente hereditárias e que até, em certos casos bem observados, são destinadas a um clã da água. Mas, afastamos esta observação, pois, no caso em que os agentes destas funções fazem parte de um tal clã e em que a cerimônia é uma cerimônia de clã, não é nem de magia nem de mágico que se trata, mas desta espécie de religião de caráter confuso que é a religião dos clãs australianos e desta espécie de padres que são, nos ritos do culto totêmico, os adultos masculinos do clã. Isto é particularmente verdade para os fazedores de chuva entre os arunta, anula, mara, que não são mágicos; isto é também evidente para a tribo do monte Gambier (boandik ou bung'andatch). O caso desta última é particularmente instrutivo do ponto de vista da crítica de textos etnográficos, pois o clã do corvo, autor da chuva, tem precisamente, nas tribos vizinhas, [30] a reputação de ser composto de verdadeiros feiticeiros, enquanto que, em relação à tribo em si, este clã desempenha apenas um papel lícito, regular; poder-se-ia, então, se se aceitassem essas informações indiretas, admitir que a tribo dos boandick possuía mágicos, fazedores de chuva hereditários. Os fazedores de chuva miorli aos quais se dirigem os pitta-pitta de Boulia são também provavelmente

[27] Bastante comparável a determinado clã (local) de Madagáscar. Ver Van Genepp. *Tabou et totémisme à Madagascar*. 1904. p. 131 *et seqs.*

[28] A ligação entre as estrelas cadentes e a magia maléfica ressurge entre os arunta. *N.T.* p. 566, onde os cogumelos (devido ao veneno deles?) são tidos como estrelas cadentes caídas do céu e cheias de *arungquiltha*, e entre os maras (*N.T.C.* p. 488).

[29] É provável que exista, além do nascimento, uma revelação necessária, mas que esta revelação só possa ser feita a indivíduos, homens e mulheres, do clã *yuntamarra*, únicos capazes de ter relações com os espíritos.

[30] Kolor, kuurn kopan etc.

os homens de um clã ou de um subclã totêmico; em todo caso, os fazedores de chuva mallanpara do baixo rio Tully o são certamente. Até mesmo certas tribos, em que a organização totêmica quase desapareceu, conservaram, por assim dizer, traços dela apenas para nos impedir de classificar, não entre os ritos religiosos dos clãs, as cerimônias para a fabricação da chuva, e para nos impedir de ver, entre seus produtores hereditários, mágicos verdadeiros, dos quais pudéssemos dizer que o são por direito de nascimento. Queremos falar sobretudo dos kurnai do Gippsland. Justamente, Howitt insiste sobre o caráter regular e quase religioso de seus ritos referentes à chuva: [31] cada clã local tem regularmente poder sobre uma das direções de onde pode vir a chuva, e seu dono da chuva ou do vento para fazê-la cair. [32] Aliás, mesmo se estes últimos personagens fossem realmente mágicos, de forma alguma estaria provado que, no caso deles, seu poder seria um dom inato, pois, precisamente, Howitt nos diz que é preciso "condições favoráveis para que ele se torne hereditário"; [33] e mesmo em outros lugares, ele sustenta que é preciso que tais personagens obtenham seus poderes num sonho. [34]

III

A Revelação

É por revelação que se adquire a virtude mágica na maioria das tribos australianas. Normalmente, é no decorrer de um sonho ou em estado extático ou semi-extático que esta revelação se produz. Em princípio, ela é um feito dos espíritos, espíritos dos mortos ou espíritos puros, provavelmente, com bastante freqüência, de espíritos de classificação pouco nítida, cujas qualidades são indecisas e cuja figura mítica flutua entre a sombra humana, a animal e a divindade da natureza.

Para o estudo dos documentos, comecemos pelos mais sumários. Indo das informações mais breves para as mais detalhadas, temos oportunidade de mostrar que, apesar das aparências, o fenômeno possuiu, em toda parte, uma complexidade real.

[31] *A.M.M.* p. 35; *cf.* p. 24; da mesma maneira entre os wotjobaluk, em que o fazedor de chuva não é necessariamente "bangal" (*Id.*, *ibid.*, p. 35).

[32] *A.M.M.* p. 35; Fison e Howitt. *Kamilaroi and Kurnai.* p. 211, 231, 232, nota.

[33] Howitt. *Kam. and Kurn.* p. 232, nota.

[34] *A.M.M.* p. 35; *cf.* p. 24. Provavelmente a indicação dada à p. 43, n.º 2, a propósito do caráter "mágico" dos nomes dos clãs totêmicos entre os wiraijuri, deve ser interpretada como um fato deste gênero.

1.º) A revelação por meio de mortos. — A maneira mais sumária pela qual os autores nos descrevem esta revelação é a de que são os espíritos dos pais que dão aos filhos o poder mágico. A precisão já é maior quando o autor diz expressamente, como Howitt a propósito dos kulin do rio Wimmera, que apenas os jovens que viram a sombra da mãe deles, sentada sobre seu túmulo, podem se tornar mágicos. [35] A informação que diz respeito à tribo de Springsure [36] é ainda insuficiente: o espírito se apodera do corpo do mágico que pôde subir ao país dos mortos. Um autor se limita a nos descrever os jejuns necessários ao futuro grande mágico da tribo do rio Yoocum, e a solidão em que se coloca para que o espírito de seu predecessor o visite e lhe dê forças sobrenaturais. [37] Sobre os woivorung, parece que Howitt, [38] com uns dez anos de diferença, nos deu duas informações contraditórias; de acordo com uma, o mágico *wer-raap*, [39] seria instruído nas artes mágicas pelas almas de seus predecessores mortos; a outra [40] nos mostra os *wiraraps* instruídos pelas almas que os levam por um buraco (no céu) para Bungil, deus do qual eles recebem seus poderes mágicos. Mas, é possível que o segundo documento apenas complete o primeiro. Pois veremos em outros lugares fatos do mesmo gênero; é possível e mesmo provável que o tema da revelação por meio dos espíritos dos mortos se confunda freqüentemente, num único e mesmo mito complexo, com o tema da revelação por meio de espíritos puros. Apreende-se agora, apesar das informações sumárias precedentes, que os fenômenos são menos simples do que pareceria inicialmente.

[35] Howitt. "On Some Australian Beliefs." *J.A.I.* XIII, p. 188 e 195. Acrescentemos que este mágico é capaz de subir ao céu; parece-nos, pois, que o fato está, talvez, observado de maneira incompleta, e que deve ser esta sombra que leva o mágico ao céu (é o que se dá para os *gommera* dos murring da costa, e os mágicos do rio Avoca. Howitt. *Ibid.*, p. 197).

[36] Biddulph, F.-W. "Myths of the Springsure Aborigines." (Queensland) *Australian Anthropological Journal.* II, p. 225; o fato está provavelmente muito mal observado e temos dúvidas de que sejam realmente mortos e não ancestrais míticos.

[37] Small, J.-W. *Science of Man, Australian Anthr. Journ.* I, p. 46.

[38] Por culpa do compilador Brough Smyth, não estamos de fato verdadeiramente seguros de que os textos de *Aborigines of Vict.* I, p. 462 e 463, sejam realmente de Howitt e se refiram exatamente à tribo dos woivorung.

[39] Ignorar as passagens onde se fala de *wer-raap*, como se fosse um espírito individual.

[40] *A.M.M.* p. 48.

As informações não são em geral tão insuficientes. Em primeiro lugar, algumas delas nos descrevem cuidadosamente ao menos as linhas gerais dos acontecimentos. São, em particular, as que nos chegam, por Grey e seus imitadores, e dizem respeito às tribos da Austrália Ocidental, atualmente desaparecidas em sua grande maioria. Um texto australiano nos diz: "os *boyl-ya* permanecem junto aos túmulos em grande número". [41] Parece que o espírito do morto age aí de maneira misteriosa para conferir uma espécie de vida nova ao mágico; pois Grey [42] cita que Threlkeld havia assinalado este fato na tribo do Porto-Macquarie. Os *teyl, wergo*, cristais e outras substâncias mágicas [43] devem provavelmente ser introduzidas, neste momento, no corpo do mágico adormecido. Mesmo um autor, menos seguro, mas que talvez tenha visto melhor do que Grey, um certo Chauncy, diz que o espírito renova completamente os órgãos internos do adormecido. [44] Este último texto mostra, nas crenças de que tratamos, o tema da morte e do renascimento do mágico. Mas, por falta de outra prova, somos obrigados a passar por cima desse fato importante. Felizmente, ele nos foi demonstrado de maneira bastante nítida e inteiramente autêntica, pelo primeiro e um dos melhores observadores da Europa, o coronel Collins, em relação à tribo de Sydney, a primeira com a qual os europeus entraram em contato. [45] Aí, todo indivíduo que queria se tornar *carrah-dy* deveria apenas dormir sobre um túmulo; e se, durante a noite, o espírito viesse, o degolasse, o abrisse, apanhasse suas vísceras e as substituísse, [46] ele se tornaria *carrah-dy*. Um fato do mesmo gênero nos é

41 GREY. *Two Expeditions* etc. II, p. 339 (texto p. 340, nota); *cf.* p. 335.

42 II, p. 336.

43 Sobre estas substâncias, ver GREY. *Vocabulary*. p. 76, 117, 127; *Two Expeditions*. p. 340, 347.

44 Apenas parece se tratar da tribo de Port Jackson, em Brough Smyth, *Aborigines of Victoria*. II, 271. Por outro lado, este texto nos parece se aproximar demasiadamente, nos próprios termos, do de Collins, sobre a tribo de Sydney, que citamos mais abaixo. O título de *koradjee*, dado ao mágico, é por si só suspeito pois é uma palavra do dialeto de Sydney. As *Mémoires historiques*, de Rudesindo Salvado, não contêm nada a respeito deste fato nestas tribos, e FRAZER. *W. Austr. Year Book*, 1897-1898, não nos fala destas permanências sobre os túmulos, a não ser a propósito dos ritos que permitem adivinhar o assassino, quer dizer, o feiticeiro inimigo.

45 COLLINS, D. *An Account of the English Colony in New South Wales* etc. Londres, Caddell, 1798; 2.ª ed., *ibid.*, 1804; citamos segundo a segunda edição, p. 595, 596.

46 COLLINS não diz se o espírito introduz neste momento o que quer que seja no corpo do mágico, e por outro lado é inverossímil que esta operação mítica

descrito, com um pouco mais de precisão, por um dos únicos filólogos que, tendo vivido na Austrália, observaram diretamente os indígenas: Threlkeld nos diz, a propósito da tribo de Porto-Macquarie, [47] que um osso místico (*murrokun*) era inserido, pelo espírito do morto, na coxa do futuro mágico; este osso jogado a distância servia para as bruxarias. [48]

Por outro lado, os mortos não constituem na mitologia das diversas sociedades australianas uma classe bem distinta de espíritos — não mais, aliás, do que os espíritos da natureza; pois uma classe e outra nos aparecem nas mitologias mais conhecidas, como que se confundindo na noção genérica de ancestrais míticos, pessoais, dos indivíduos dos diferentes clãs totêmicos. [49] De tal maneira que, segundo a interpretação, os preconceitos prematuros dos autores, uma tribo nos aparecerá acreditando que seus mágicos são iniciados ou pelos mortos ou pelos espíritos da natureza, sem que as crenças dos indígenas sejam verdadeiramente diferentes. Assim, em particular, nas tribos do norte da Nova Gales do Sul, descritas por Cameron, [50] os bookoomurri iniciadores dos mágicos são mais do que almas dos mortos. Além disso, a revelação por estes espíritos já era muito complicada. Se pelo menos se tratar exatamente da tribo dos ta-ta-thi nos documentos que citamos, [51] em

tenha sido concebida como sendo sem objetivo. É provável que o espírito dê neste momento um osso mágico ao mágico, osso que o mágico extraía dele mesmo, por exemplo, durante as cerimônias de iniciação tribal. COLLINS. *Ibid.*, p. 565.

47 Ver obras reeditadas por J. FRAZER. In: THRELKELD. *An Australian Language, as Spoken by the Awabakal*, etc., Sydney, 1892.

48 THRELKELD. *A. Grammar* etc. p. 48; *cf.* p. 53, e *Lexicon*. p. 213. É bem possível que tenha havido, paralelamente a esta iniciação, entre os awabakal, uma outra iniciação pelo espírito mau (KOIN, *cf.* p. 47 relatos que podem se relacionar com isto).

49 É o caso, por exemplo, dos *iruntarinia* (arunta) que iniciam o mágico; eles são, ao mesmo tempo, ancestrais do *alcheringa* (tempos míticos), almas de mortos, fadas, deuses e diabos. É o caso também dos mura-mura (dieri), pois como a hipótese que formulamos numa das nossas aulas de 1902, esta noção de deus criador se reduz em suma à de ancestrais totêmicos sempre vivos, reencarnados e iniciadores. Ver HOWITT. "Legends of the Dieri and Kindred Tribes of Central Australia." In: *J.A.I.* 1904; *N.S.* XXXIV, p. 100 *et seqs.*

50 Tribos dos ta-ta-thi, wathi-wathi etc. "Notes on Some Tribes of New South Wales." In: *J.A.I.* 1885, t. XIV, p. 368; *cf.* p. 362, 369 e 370: "Traditions and Folklore of the Aborigines of New South Wales." In: *Science of Man, Australasian Anthropological Journal*. VI, p. 46.

51 Num único artigo de etnografia, CAMERON de fato misturou informações sobre tribos diversas.

todo caso, para certos mágicos, estes subiam ao céu "por uma janela(?)" (ver os bookoomurri?), e o conseguiam porque haviam comido um pedação da pele de cadáver de mulher velha, cujo espírito (*goomatch*) os fazia levitar. [52] Hesitamos em dizer que a revelação, na tribo da baía do Encontro, [53] os raminjerar, se produzia da mesma maneira; mas a ligação tão estreita da magia com os totens que aí existiam indubitavelmente, deve se explicar, como entre os ta-ta-thi, pela associação do poder mágico de cada indivíduo com ancestrais totêmicos determinados. Talvez não fosse destituído de razão interpretar no mesmo sentido uma passagem obscura referente aos minyug da Wimmera (Vitória), [54] mas nada afirmamos neste caso. Encontraremos, aliás, nas informações mais completas sobre as complexas iniciações reveladoras fatos do mesmo gênero. [55]

Podemos relacionar, mas apenas por aproximação, com estas revelações provocadas, os dois casos (Queensland) dos quais sabemos que o poder mágico vem realmente dos espíritos, mas de mortos cujo cadáver foi, ao menos em parte, consumido. [56] O único fato de revelação provocada por ritos de antropofagia é o da tribo de Adelaide, hoje

[52] HOWITT. "On Some Australian Beliefs." In: *J.A.I.* XIII, p. 197; *cf.* CAMERON. "Notes on Some Tribes of New South Wales." In: *J.A.I.* XIV, p. 359 e 360. O *goomatch*, espírito, que não é outro senão a pele do ventre da mulher velha morta, leva o mágico ao céu, fura a abóbada; por detrás da abóbada sólida, o mágico aprende todas as coisas e retorna ao mundo.

[53] MEYER, H. E. A. "Manners and Customs of the Aborigines of the Encounter Bay Tribe." In: WOODS. *Native Tribes of South Australia.* p. 197, 198, 201 e 202.

[54] LIVINGSTONE, Rev. H. "A Short Grammar and Vocabulary of the Dialect Spoken by Minyug Peples." Apêndice a Frazer, Threlkeld. *Grammar* etc., p. 24, onde é contado que, com a ajuda de uma corda que puxa de seu estômago, o mágico sobe ao céu para consultar os *wagai* (espíritos, cópias), mesmo aqueles dos vivos.

[55] Seria lícito contar, entre as tribos que crêem numa revelação pelos mortos, as tribos (kolor, etc.) que Dawson observou, *Aborigines of South Australia. Cf.* p. 50, onde se diz que o próprio feiticeiro é muito pouco diferente dos diabos, ogros, almas de mortos; *cf.* p. 55 e 56, casos de ascensão pelos mágicos na lua; p. 55, um feiticeiro que traz de volta um espírito do céu etc.

[56] Fazemos entrar nesta categoria os fatos que constataram, no Queensland ocidental, outrora J. D. LANG. *Queensland* etc. 1841, p. 358, 362, e mais recentemente LUMHOLTZ. *Au Pays des Cannibales.* p. 259, porque, ainda que se trate de obter poderes mágicos bastante determinados, não se trata absolutamente de adquirir definitivos, como aqueles que caracterizam o mágico. Para um fato do mesmo gênero, entre os wiraijuri, HOWITT. In: *A.M.M.* p. 30.

desaparecida. Aí, entre outros ritos de iniciação mágica, o mágico tinha a obrigação de comer uma vez a carne de criança em tenra idade, e uma outra vez, a carne de velho. [57] Mas, não nos foi dito precisamente se era o espírito do morto que dava suas virtudes ao neófito antropófago. [58]

2.º) A revelação por meio dos espíritos. — Diríamos quase a revelação por meio dos deuses, pois afinal estes espíritos são exatamente pessoas míticas, relativamente sagradas e colocadas fora do alcance do comum dos mortais. Mas estes seres são sem consistência, sem personalidade forte, confundidos com as coisas as mais extravagantes, "diabos" ou zunidores, almas dos mortos, ancestrais totêmicos, espíritos locais das fontes e dos bosques, espíritos da natureza. [59]

Segundo nossas informações mais simples, o mágico obtém seus poderes subindo ao céu, onde se encontra com um espírito depositário destes poderes. Foi exatamente nestes termos breves que Howitt nos deu suas primeiras informações [60] e as sustentou no que diz respeito aos wolgal, ngarego, theddora, kulin, jupagalk (norte de Vitória e sul da Nova Gales do Sul). [61] A propósito dos mágicos theddora, [62] sabemos, ademais, que subiam ao céu com a ajuda de uma espécie de "teia de aranha que segregavam da boca". [63] Mas, isto é apenas uma simples imagem mítica secundária, destinada a explicar a ascensão ao mundo

[57] EYRE, John. *Journals of Two Expedictions into Central Australia* etc. 1854, II, p. 365; *cf.* p. 255.

[58] *Id., ibid.* p. 367, menciona indivíduos que subiram ao céu por uma corda; e, p. 362, uma revelação de cantos e ritos por um espírito (espíritos?).

[59] Sobre a natureza dos deuses australianos, ver TYLOR. "On the Limits of the Savage Conception of God." In: *J.A.I.* XXII, p. 180 *et seqs*; A. LANG. *The Making of Religion.* 1899, p. 268 *et seqs; Magic and Religion,* 1901, p. 36 *et seqs.* A verdade nos parece bastante afastada das duas teorias sustentadas (Vide "Comptes rendus", In: *Année Sociologique,* 6, p. 173). Ademais, uma boa mitologia australiana ainda está para ser feita.

[60] "On Some Australian Beliefs." In: *J.A.I* XIII, p. 194.

[61] *Ibid.* p. 195; *A.M.M.* p. 49, o espírito revelador é *tharamulun* (*daramulun*), o grande deus (?) dos mistérios da iniciação, identificado freqüentemente seja com o ancestral mítico (a palavra é traduzida por: nosso pai), seja com o som dos "diabos" (*bull-roarer*). A propósito dos kulin e jupagalk, o texto, "Australian Beliefs", nos fala simplesmente da ascensão habitual do mágico, mas nós concluímos que houve uma primeira ascensão reveladora.

[62] "Austr. Bel." p. 197.

[63] *Ibid.* p. 197.

dos espíritos, do mesmo tipo que a noção (ngarego, wolgal, kurnai) [64] do *marengrang*, espécie de caminho movediço e sutil, espécie de cabelo, de fio, esticado entre a terra e o céu, que seguem a lua, as almas dos mortos e as dos mágicos. É de se lastimar que Howitt não tenha podido nos informar melhor sobre a maneira pela qual se dava esta revelação e, em particular, se aí não se misturava a idéia, normal em matéria de iniciação, de que o mágico morre e renasce. [65] Entre os murring, (da costa nordeste de Vitória), o *gommera*, mágico-chefe, [66] recebe seus poderes de *daramulun*, talvez subindo ao céu, [67] e os poderes são simbolizados por pedaços de cristal de rocha; [68] não sabemos, de maneira segura, se eles foram inseridos no corpo do mágico naquele momento, ou sobretudo se se pensa que o mágico morre e renasce neste mesmo momento; tudo o que sabemos com certeza é que ele os conserva em si mesmo, e que é representado como sendo capaz de ressuscitar. [69]

O que nos leva a pensar que todos estes temas ocorriam entre os murring é que eles estão certamente reunidos numa tribo vizinha, a dos wotjobaluk. [70] Um ser sobrenatural, Ngatje, que vive nas moitas, nas depressões do terreno, encontra um homem, abre-lhe o flanco, aí deposita cristais de rocha e outras coisas, "através das quais ele adquire seus poderes". Ele se tornou um "bangal", ele é capaz de levitar graças às

[64] *Ibid.* p. 196 e 197. É bem extraordinário que, entre os ngarego e wolgal, o *Marengrang* pareça ser equivalente a *turndun*, grand deus (nome do *bull-roarer* entre os kurnai).

[65] Há (*A.M.M.* p. 47 e 48) passagens que podem fazer crer que este tema mítico se encontrava também nas tribos que acabamos de enumerar, mas eles parecem formar apenas uma tradição exotérica, destinada a ser contada às mulheres, de maneira nenhuma descritiva da verdade esotérica.

[66] *A.M.M.* p. 43. O chefe é necessariamente mágico; não o é necessariamente nas tribos vizinhas.

[67] Se ao menos a tradição relativa a um dos chefes pode se aplicar aos outros ("Austr. Bel." p. 197).

[68] Que o mágico extrai de seu corpo durante os dramas míticos que formam a seqüência das cerimônias de iniciação (Howitt. "On Certain Ceremonies of Initiation." In: *J.A.I.* XIII, p. 445; *cf. A.M.M.* n.º 2, p. 43). A exibição do espírito familiar totêmico, no decorrer das mesmas cerimônias (mágico que extrai uma pequena serpente de sua boca, seu totem), talvez deva ser aproximada destes fatos (*A.M.M.* p. 44).

[69] No decorrer das mesmas cerimônias de iniciação. (Howitt, "On Certain Ceremonies of Initiation." In: *J.A.I.* XIII, p. 453 e 454.) A mesma cerimônia se repete entre os therldora.

[70] *A.M.M.* p. 48.

suas "penas". [71] A tribo dos kombingherry (?) não parece ter acreditado que o espírito que introduz os cristais mágicos tenha realizado uma operação tão séria. [72] Mas ela tinha a idéia bastante nítida de que os mágicos, isolados nas montanhas, recebem estas pedras em seu corpo, durante o sono, de uma espécie de deus. [73] Este lhes mostra como se servir delas e com que fórmulas devem acompanhar-lhes o uso. O mais notável dos fenômenos apresentados por esta tribo é que a iniciativa parece que devia ser periodicamente renovada e em grupo: a emigração dos mágicos se faz regularmente, eles permanecem "juntos" [74] nas montanhas durante toda uma estação [75] e aí, "com muitas cerimônias", [76] jejuns e privações rituais, [77] chegam quase a morrer de fome. É então que recebem do deus os dons da magia. [78]

[71] *Cf.* (?) *id. ibid.* p. 39 (*Jupagalk*); *cf.* os poderes do *pangal* (tribo dos *boandik*). Smith, Mrs. A. *The Boandik Tribe.* p. 30; *cf.* p. 77 e 131. *Cf.*, para uma crença do mesmo gênero entre os arunta do Oeste e os mungaberra, *N.T.* p. 533.

[72] A menos que as informações de E. Palmer, "Notes on Some Australian Tribes", *J.A.I.*, XIII, p. 256 e 299; e de McDougall, "Manners, Customs and Legends of the Combangree Tribe", *Science of Man, Austr. Anthr. Jour.* III, p. 145 e 146, e III, p. 117, estejam incompletas a este respeito, o que é bastante possível. As de Palmer, as primeiras em data, são aliás, com exceção do que se relaciona com os jejuns e privações prévios, totalmente sumárias.

[73] McDougall. *Austr. Anthr. Jour.* III, p. 116 *et seqs. Cf. Austr. Anthr. Journ.*, IV, p. 63: deus que habita a montanha.

[74] McDougall. *Loc. cit.*, p. 117.

[75] Provavelmente a da palma *bangalow*.

[76] Palmer, *Loc. cit.*, p. 297.

[77] Eles se alimentam apenas do mel e da palma *bangalow*.

[78] Não sabemos exatamente a que tribo se deve atribuir o que Palmer, no mesmo artigo, nos diz da revelação das fórmulas e ritos ao mágico, pelos espíritos chamados *limbeen-jargoolong*, *loc. cit.*, p. 291 e 292. É provavelmente à tribo dos miappe, sobre a qual Palmer informou Curr. *Austr. Race.* II, p. 330. Os *lembeen-jar-goolong* parecem ser espíritos míticos ancestrais. *Cf.* Roth. *Ethn-Stud.* p. 153: entre os mitakood, *limbin-ja-koolun* designa os mortos. Evitamos igualmente dizer algo de definitivo sobre a tribo dos euah-laya. Esperamos a publicação definitiva dos documentos que Langloh Parker nos promete; só pudemos ver o último de seus artigos, "The Medicine and Witchcraft of the Blacks of Australia", In: *Austr. Anthr. Journ.*, n. s. I, n.os 17 e 18, onde se trata das relações que existem entre o *wirreenum*, mágico, e seus *gooweera*: *cf.* lendas em *Australian Legendary Tales*, 1896, p. 80 e 81 (antiga mágica que se transforma em estrela cadente e que ressuscita seu filho fazendo-o ser picado num formigueiro); *More Australian Legendary Tales*, 1898, p. 14, 16, 23 e 24 (mágicos que enviam ao longe "dream spirits", sob a forma de turbilhões), p. 53 ("spirit-tree" de um mágico), p. 90 e 92 (a estada de Bayame, em cristal de

3.º) As revelações complexas. — Observa-se facilmente como todas essas informações sumárias, sempre insuficientes, deixam lacunas. É provável que a maioria encubra fatos infinitamente mais complexos. Primeiramente, as preparações às quais os mágicos são submetidos, as condições requeridas para que eles se sintam eleitos pelos espíritos são quase sempre negligenciadas por nossos informantes. Provavelmente a culpa é das testemunhas indígenas autoras dos relatos. Depois, quase sempre falta a descrição exata das sensações e ilusões experimentadas; não sabemos nem o detalhe, nem os temas gerais desses acontecimentos. Enfim, existem apenas sonhos propriamente ditos, ou o indivíduo está em estado de êxtase? O que há de real, o que há de ficção, de tradição mitológica e de consciência individual? O indivíduo é realmente vítima de ilusões de seus sentidos, e suas ilusões não são impostas pela tradição? Em que medida estas chamadas experiências são verdadeiramente objeto de lembranças, e não é muito depois de sua revelação que ele chega a se convencer de tê-las experimentado? Não é às custas de meditações e de palavreados que ele passa a se tornar, para si mesmo e para os outros, o homem de seu personagem? São muitas as questões psicológicas que permanecem insolúveis enquanto só tivermos documentos desse nível. Enfim, do ponto de vista dos mitos e dos ritos implicados, qual não é a imprecisão destas informações: Quais são esses espíritos, almas dos mortos, que temos razões para confundir com os espíritos da natureza e as almas totêmicas? Que são estes cristais de quartzo, "símbolos da divindade", [79] por que esse poder lhes é atribuído? Que ritos o mágico observa durante e após os estados de êxtase? Não seria submetido também a uma outra iniciação, a uma revelação tradicional? Quais são os ritos que devem ser observados pelo novo mágico, depois da iniciação, se ele quiser conservar seus poderes? Sem supor que todos estes fenômenos, questionados por nós, se encontrem em qualquer iniciação mágica na Austrália, é razoável pensar que sempre um certo número deles, pelo menos, compõe o sistema reconhecido por cada sociedade. Não conhecemos fato que invalide esta hipótese. Muito pelo contrário; desde que encontramos descrições verdadeiramente detalhadas, não temos diante de nós senão espécies, variantes de um mesmo tipo de relato mágico. Os incidentes variam em número e em lugar dentro de limites bastante estreitos, e são apenas maneiras mais ou menos perfeitas de

rocha): (perda de poderes em decorrência de absorção de bebidas quentes), p. XIV; todas as crenças devem certamente entrar numa descrição mítica da origem dos poderes mágicos, descrição que ainda não temos.

[79] McDougall.

representar, por imagens e costumes diversos, uma mesma instituição, um mesmo fenômeno social complexo. É do que vai nos convencer o estudo comparativo de documentos mais ou menos completos.

É preferível que comecemos pelas narrações diretas de mágicos; temos a felicidade de possuir algumas delas. Uma das mais importantes é a história da iniciação mágica de um doutor dos wiraijuri (S. N. S. W.), relatada por Howitt com todos os detalhes necessários à crítica. [80] Justamente é notável que se não tivéssemos esta descrição anedótica, histórica, de um caso particular, seríamos tentados a classificar os wiraijuri entre as tribos que têm da iniciação mágica apenas uma imagem bastante sumária e incompleta; [81] enquanto que, ao contrário, a narrativa é das mais movimentadas e das mais ricas em episódios míticos, das mais abundantes em informações psicológicas e apresenta, reunidos, quase todos os temas conhecidos.

O futuro mágico era um Canguru da classe matrimonial Muri, seu pai era um Iguana da classe matrimonial Yibai. Uma primeira iniciação, inteiramente preparatória, ocorre sob a direção do pai, [82] antes da iniciação religiosa do jovem na tribo. O pai o leva para o mato, coloca contra seu peito dois grandes pedaços de cristal de rocha "e eles se desvaneceram em mim", acrescenta nosso mágico. "Não sei como penetraram, mas eu os senti me atravessarem como uma onda de calor." Ele lhe dá também alguma coisa como cristais de quartzo para beber na água. "Poder-se-ia tomar por gelo, e a água me pareceu extremamente doce." Depois disso ele pôde ver os espíritos. A seguir, o jovem foi iniciado regularmente na tribo: como seus contemporâneos, sofreu a extração do dente e assistiu às representações de feitiçaria que fazem parte integrante destas solenidades tribais.

Mas depois, ocorreu ainda outra iniciação secreta e mágica, sempre sob a presidência do pai. O primeiro rito foi um isolamento de alguma

[80] *A.M.M.* p. 49 a 51. O relato foi confidencial, aparentemente sincero: aliás, Howitt diz que, nestes assuntos, é inacreditável que um australiano falsifique conscientemente a verdade, mesmo quando ele sabe ser impossível a verificação de seus testemunhos.

[81] Howitt. *A.M.M.* p. 69, fala simplesmente da subida ao céu em direção a Baiamai; *cf.* p. 51. "On Some Australian Ceremonies of Initiation." In: *J.A.I.* XIII, p. 445.

[82] Deve-se notar que estamos aqui numa tribo de filiação uterina do clã e da fratria, mas com classes matrimoniais: a revelação mágica segue a linha masculina, pois o sistema de classes matrimoniais tem por objetivo precisamente levar em conta a filiação masculina.

duração. Veio a seguir um verdadeiro ciclo de demonstrações do poder mágico do pai, que não podemos compreender bem, mas que causam no jovem uma grande emoção. [83] Depois, os dois desaparecem sob a terra, num túmulo, onde dois mortos esfregam o neófito com pedaços de cristal dos quais lhe fazem presente. Na saída, encontram uma serpente mosqueada que, a partir deste momento, se torna o totem pessoal, [84] o nome secreto, o animal associado do mágico. Na cauda da serpente, está enrolado um fio, [85] uma corda como as que os feiticeiros costumam extrair de seus corpos. Todos os dois se amarram nela e, graças a ela, um ao outro; através de vários troncos de árvores, chegam [86] à casa de Daramulun. [87] Vêem este deus e, com ele, um certo número de "pequenos Darumulun". [88] Depois a serpente mosqueada os leva num buraco. "Um grande número de serpentes se esfregaram contra mim, mas não me fizeram mal, sendo meus *budjan* (totens). Elas fizeram isso apenas para fazerem de mim um 'homem hábil' e um *'mulla mullung'*." Depois o pai leva o filho para ver o outro grande deus da tribo, o deus-pai, Baiame, que mora no céu; eles sobem em direção a ele com a ajuda de dois fios, [89] e penetram, por detrás da abóbada celeste por uma espécie de armadilha perigosa. Eles vêem este grande deus, que carrega sobre seus ombros dois grandes pedaços de cristal de rocha, [90] e, ao lado, seus filhos que são bichos e pássaros. A seguir, "enquanto eu estava no mato, comecei a extrair coisas de mim, mas [91] fiquei doente, e desde então não pude fazer mais nada".

Esse relato autêntico nos mostra como, de fato, a iniciação por revelação envolve uma espécie de introdução, pelo pai mágico, a esta

[83] *A.M.M.* p. 50. Entre outros: o pai mostra ao jovem um grande pedaço de cristal de rocha, desaparece no solo e volta coberto de poeira vermelha (?).
[84] O *budjan*; *cf. Ibid.* nota 3.
[85] Corda de tendões (?); *cf. ibid.* p. 52.
[86] Uma grande árvore com um aterro imenso em volta das raízes; *cf.* o *ngarang* dos woivorung (?).
[87] Este deus, que é o grande deus para as tribos vizinhas, ao sul, dos wiraijuri, é aqui apenas o filho de Baiamai, o grande deus das tribos vizinhas ao norte. *Cf.* HOWITT, *Ibid.* p. 50, nota 6.
[88] Caso notável da multiplicação das imagens míticas e das imagens no sonho. Isto se passa na cavidade da árvore (?).
[89] Na extremidade dos dois fios se encontra o pássaro de Baiamai.
[90] *Cf.* Boyma = Cristal de rocha. In: MANNING (MSS.), *Austr. Anthr. Journ.* I, p. 72.
[91] Acrescentar: mais tarde:

revelação mágica. Também o episódio em que o jovem se sente levado num buraco onde encontra mortos que lhe esfregam o corpo parece ser tão simplesmente a tradução fantasmagórica de uma cerimônia em que velhos mágicos ungem e esfregam o futuro feiticeiro com cristais. Assim se misturam — veremos que essa confusão é normal — duas formas aparentemente heterogêneas de iniciação. Mas, abstração feita dessa passagem constante do sonho à realidade, quantos elementos imaginários constituem esta série de aventuras mágicas? *1.º*) Absorção, antes da iniciação religiosa na tribo, de substâncias mágicas que transformam os poderes de visões do futuro candidato. *2.º*) Depois da iniciação regular, série de revelações: *1.ª*) pelos mortos, que transmitem ainda a substância mágica; *2.ª)* revelação de um espírito animal que se torna o totem familiar e secreto do futuro mágico; *3.ª)* descida sob a terra, revelação de um grande deus e suas cópias; *4.ª)* contato com os animais totens; *5.ª)* subida ao céu, revelação de um outro grande deus, celeste este, possuidor da substância mágica; *6.ª)* sensação de que a personalidade está modificada. E, no entanto, apesar de toda a abundância de episódios, falta um traço importante na história dos wiraijuri, ou porque esse mito da iniciação estivesse realmente ausente da imagem que os wiraijuri fazem dela, ou porque o mágico se esquecesse de expô-lo a Howitt. É a idéia de que o indivíduo morre e renasce no decorrer desses múltiplos caminhos. [92]

Temos muitas informações sobre as revelações por meio dos espíritos entre os kurnai, sempre fornecidas por Howitt. [93] Nesta sociedade, havia duas espécies de mágicos: uns, *birraark*, adivinhadores, bardos e videntes, [94] os outros, encantadores, enfeitiçadores e médicos. Uns e

[92] Sem ter provas, pensamos que se trate de um esquecimento do mágico, o poder de renascer sendo representado pelos mágicos wiraijuri nas cerimônias de iniciação ("Austr. Cer. of Init." In: *J.A.I.* XIII, p. 445).
[93] As informações de Howitt foram se tornando precisas, de maneira contínua, desde os dados transmitidos a Brough SMYTH, *Aborigines of Victoria*, I, p. 473 *et seqs.* até àquelas contidas em *A.M.M.* p. 65 *et seqs.*; "Notes on Australian Songs and Song-Makers." In: *J.A.I.* XVII, p. 335 *et seqs.*; passando por Fison e Howitt. *Kamilaroi and Kurnai.* p. 194 *et seqs.*, 254 *et seqs.* Não contamos as informações esparsas publicadas nos diferentes trabalhos de Howitt. Lamentamos aliás não termos podido esperar a publicação definitiva que ele anuncia sob o título de *The Native Tribes of South East Australia*, ed. Macmillan, para 1905.
[94] HOWITT. "The Jeraeil, the Ceremony of Initiation of the Kurnai Tribe." *J.A.I.* XIII, p. 310, faz deles espécies de mágicos de magia branca, mas de maneira muito inexata, pois a outra classe de mágicos, os *mulla-mullung* tinham, entre outros poderes, poderes curativos.

outros recebem as revelações, em princípio, dos espíritos dos mortos (*mrarts*), que lhes comunicam os ritos (fórmulas orais e manual de operações), e no caso dos *mulla-mullung*, as substâncias e instrumentos mágicos. Há duas maneiras, equivalentes mas inversas, pelas quais se dá a revelação. Numa, são os espíritos que vêm visitar o futuro mágico (relato de Tûlaba), ou então são os espíritos que o levam para o mundo deles (relato de Tankli).

Resumamos a descrição de Tankli. Depois da puberdade, ele sonha de vez em quando com seu pai e outros velhos mortos. Estes, inteiramente pintados de ocra vermelha, o rodeavam, em seu sonho, e o faziam rodar na extremidade de uma corda de tendões que eles seguravam e cuja outra extremidade ele, Tankli, segurava. Uma outra vez, eles o rodeiam com esta corda e o levam, de olhos vendados, para um cabo, perto do mar, diante de um grande rochedo, "grande como a parede de uma casa", onde penetram por uma espécie de porta que se abria rapidamente e de maneira perigosa. [95] Lá, os olhos são desvendados e ele está num lugar muito luminoso, "claro como o dia", onde todos os velhos o cercam. Há objetos que brilham na parede e a alma de seu pai lhe faz escolher vários. Na saída, esta alma lhe ensina a introduzi-los em suas coxas, a tirá-los, e a jogá-los longe como tiros de luz para ferir as pessoas. Depois as almas o levam de volta ao acampamento, suspenso numa corda, o deixam no topo de uma árvore e o mandam gritar. Todo o acampamento chega, e, no momento em que as pessoas se aproximam, ele, Tankli, já está embaixo, trazendo na mão as coisas que seu pai lhe havia dado. "Elas pareciam vidro, e são chamadas de *kin* (quartzo). Eu contei tudo aos velhos, e eles disseram que eu era um doutor." Os testemunhos de Tankli são evidentemente muito sumários. No entanto, nos permitem compreender bastante bem a confusão que pode se produzir entre a idéia de uma ascensão, de uma levitação, a de uma transferência ao país dos mortos, e enfim a de uma simples aparição dos mortos num sonho comum. Eles nos colocam em presença de uma imagem pouco nítida da revelação, imagem de um gênero muito mais difundido provavelmente do que a maioria das informações resumidas

[95] Notar-se-á a importância das impressões luminosas e as lembranças destas impressões. É evidente que há em tudo isto numerosas alucinações fotomórficas. Mas há também um tema mitológico muito importante que vincula à luz as forças místicas, e as forças mágicas em particular. Veremos, mais adiante, a propósito do arco-íris, um elemento "naturista" do mesmo gênero.

e estereotipadas nos deixam perceber. [96] A revelação, para os *birraark* kurnai, [97] parece ter tido um caráter sobretudo totêmico, ainda que os kurnai não tenham mais totens de clã. Com efeito, os "mrarts" são espíritos animais, a cujos *corroborees* (danças cantadas) o iniciado assiste. [98] Aí também há indicesão entre a imagem totêmica e a imagem puramente antropomórfica da revelação.

Falta também nos fatos observados entre os kurnai um traço mítico importante, o da morte do mágico e de seu renascimento. Este traço talvez tenha estado sempre ausente. Mas a regularidade extraordinária com que ele aparece nas tribos que nos resta estudar é, a nosso ver, um indício seguro de sua grande extensão.

Os arunta são uma das tribos australianas mais bem conhecidas, devido a dois livros de Spencer e Gillen; [99] um deles pôde observar a tribo durante vinte anos, na qualidade de vigilante; ambos são considerados, *pleno jure*, membros da tribo e iniciados em todos os mistérios. Certamente, as descrições que nos fazem da iniciação do mágico pelos espíritos são fundamentadas em numerosos relatos pessoais autênticos. [100] Existem três classes de mágicos entre os arunta, das quais só uma é iniciada pelos outros mágicos. Das duas classes iniciadas pela revelação, uma é pelos Iruntarinia, a outra pelos Oruncha, espíritos locais

[96] É preciso ainda notar como o céu se confunde com um lugar ao mesmo tempo subterrâneo e marinho; e como esta ida do noviço ao país dos mortos equivale provavelmente à ascensão do mágico wiraijuri.

[97] *Kam and Kur.* p. 254. Brough Smyth. I, p. 473. Esta última informação contém um dado que desaparece, coisa notável, das informações mais precisas e posteriores. O mágico deve estar no mato e trazer um *gumbut* (osso de canguru) no buraco feito no nariz. Os *mrarts* o levam então ao céu (por uma escada, acrescentava o informante).

[98] "Austr. Bel." *J.A.I.* XIII, p. 195. *A.M.M.*, *J.A.I.* XVI, p. 45 (caso de Mundanin, que, levado pelos cangurus, recebe deles a revelação, é reencontrado perto do acampamento, com um enorme pedaço de madeira nas costas: durante algum tempo, ele fica como que adormecido, "cantando sobre o que vira entre os mortos"); *A.M.M.* p. 34 (caso de Bungil Bataluk que recebe o nome de Bataluk, iguana, porque assistira a um *corroboree* de seus animais, e tem um lagarto familiar para executar suas ordens). A proibição totêmica é muito pronunciada no caso de Mundanin.

[99] *N.T.* e *N.T.C.*, já citados. Os documentos contidos em *Report of the Horn Expedition*, seção II, *Anthropology*, e que provêm de Gillen, por intermédio de Stirling, são sumários demais para merecerem ser citados.

[100] Infelizmente, os nomes dos informantes não foram todos dados, e a crítica do testemunho deles não é feita com todos os desenvolvimentos desejados, no próprio livro.

um tanto maus, de caráter sobretudo animal, espécies de ogros; vivem isolados e iniciam o mágico da mesma maneira que os outros espíritos. Limitamo-nos portanto a estudar em detalhe a iniciação pelos Iruntarinia.

São espíritos de natureza singular, cuja personalidade mítica é das mais indeterminadas. Estranhamente confundidos com as almas dos ancestrais, perpetuamente reencarnados em seus descendentes, e, por conseguinte, confundidos com as cópias dos vivos. [101] São ainda um tipo de fadas, que vivem sob a terra, numa espécie de Elísio subterrâneo, cheio de luz e de sol, e maravilhosamente irrigado. [102] Enfim, os Iruntarinia têm feições de animais e se confundem, em suma, com as espécies totêmicas dos grupos locais aos quais estão ligados. Eis como eles iniciaram um homem do grupo de Alice Springs. [103]

Sentindo-se capaz de se tornar um mágico, ele afasta-se do acampamento e chega a uma caverna que se chama Okalpara, bastante vasta, totalmente similar às cavernas de nossas fadas ou aos subterrâneos dos nâgas hindus. Aí os Iruntarinia vivem em perpétua felicidade. Tomado de uma grande ansiedade (?) o homem adormece diante da caverna. Ao nascer do dia, um dos Iruntarinia sai, e encontrando o homem adormecido, o fura com uma lança invisível que penetra por trás, pela nuca, passa através da língua, fazendo nela um grande buraco, e sai pela boca. A língua fica perfurada durante toda a vida, com um furo da largura do dedo mínimo, e é este o único traço permanente e aparente do contato do mago com os espíritos. Com um segundo golpe de lança, o Iruntarinia lhe transpassa a cabeça de uma orelha a outra e a vítima morre; depois é transportada para o interior da caverna. Aí o Iruntarinia lhe retira todas as vísceras, coloca-lhe novas, ao mesmo tempo que dispõe, no corpo aberto, pedras *atnongara* (cristais de quartzo mágicos); depois o reanima, mas ele está louco. No entanto, a razão lhe volta rapidamente. Então o Iruntarinia o leva novamente para o acampamento e volta para a caverna. Durante alguns dias ainda o futuro mágico delira, até que, um belo dia, é visto pintado com o sinal de seus espíritos. Reconhece-se que ele é homem-medicina. Um tempo de provas, de educação, cercado por tabus de todas as espécies, é a seguir necessário para que o novo mágico possa exercer sua profissão.

[101] Ver sobretudo *N.T.*, p. 513, confusão do iruntarinia e do arumburinga.
[102] P. 524 *et seqs.*; paraíso para o arunta, cuja resistência o frio e a secura submetem, no deserto, a duras provas.
[103] Este relato se encontra em *N.T.* p. 523 *et seqs.*; nós o resumimos.

A iniciação por revelação se faz da mesma maneira em toda a extensão daquilo que Spencer e Gillen chamam, com razão, de civilização arunta: entre os ilpirra, kaitish e unmatjera. [104]

Uma outra tribo, vizinha, ao norte, dos arunta, a dos warramunga, tem também entre seus mágicos indivíduos iniciados pelos espíritos. Eis, resumido, o relato de um deles. Retirado no deserto, ele é atormentado durante vários dias pelos *puntidir*, espíritos do gênero dos Iruntarinia, que ele acredita serem mágicos estrangeiros porque lhe impõem uma sorte tal que ele não consegue acender seu fogo por fricção; eles o perseguem, e, enfim, matam-no durante o sono, abrem-lhe o corpo, mudam seus órgãos e introduzem nele uma pequena serpente que encarna os poderes mágicos. [105] Depois deixam-no, seus amigos encontram-no e tomam-no por morto, mas ele volta à vida e reconhece-se, por tudo isso, que ele é um homem-medicina. Estes espíritos são seu pai e seu irmão, e eles lhe revelaram vários *corroborees*. Mas, o relato esquece de nos dizer se eles não fizeram o espírito do mágico fazer outras viagens e como eles lhe deram os *kupitja*, [106] pequenos bastões místicos colocados através do nariz e onde reside o poder mágico.

Na tribo dos mara, [107] vizinha, ao norte, da dos warramunga, o poder mágico vem de dois grandes espíritos (deuses) celestes, aos quais o neófito oferece uma espécie de culto sacrifical; queima, num lugar deserto, uma quantidade de gordura de diferentes animais, fazendo subir a fumaça na direção oeste, onde vivem os espíritos. Descem do céu, dizem ao homem para não ter medo, pois não querem "matá-lo completamente". Não obstante, deixam-no "quase morto", abrem-lhe o corpo e substituem todas as suas vísceras "por outras de um deles". Depois, ressuscitam-no, e tudo se passa como nas tribos precedentes.

[104] *N.T.* p. 523; *N.T.C.* p. 480. Damos mais adiante o relato da iniciação de Ilpailurkna, que se apresenta, no final das contas, como uma iniciação por um outro mágico unmatjera. Mas, a maneira pela qual Spencer e Gillen classificam este fato nos deixa incertos sobre a questão de saber se o velho do qual se trata não é um espírito.
[105] *Cf. ibid.* p. 485, os mágicos que levam o nome de "serpentes" entre os warramunga; *cf.* a crença arunta que atribui a um pequeno lagarto o poder de sucção de mágico. *N.T.* p. 531.
[106] Sobre os *kupitja* que nos parecem na realidade encarnar estas próprias serpentes mágicas, ver *N.T.C.* p. 484, nota, e p. 485. Elas desempenham entre os warramunga o papel desempenhado entre os arunta pelas pedras *atnongara*.
[107] *N.T.C.* p. 488.

Os doutores dos binbinga,[108] tribo limítrofe à última, ao sul do golfo de Carpentária, são iniciados por dois espíritos transcendentes, um certamente a própria encarnação da magia, e o outro que parece ser apenas um pálido desdobramento do primeiro, do qual é filho.[109] É o deus velho que mata o feiticeiro, cujo relato possuímos, lhe tira todos os órgãos internos, e os substitui por aqueles de seu próprio corpo; introduz ao mesmo tempo algumas pedras sagradas, evidentemente os símbolos do poder mágico (cristais de rocha?). É o deus jovem que o ressuscita, lhe mostra os segredos mágicos, o leva ao céu, e por fim o faz cair perto do acampamento. Durante muito tempo o novo mágico fica em estado de estupefação.

É bem possível que dois dos temas místicos claramente expressos entre os binbinga, a subida ao céu e a introdução dos cristais, estejam ausentes apenas do relato e não das crenças referentes aos mágicos mara. Com efeito, sabemos que eles têm o poder de subir ao céu e de falar com as estrelas, e, por outro lado, a ausência de pedras mágicas dadas ao feiticeiro e colocadas em seu corpo é relativamente inverossímil. Não temos dúvida, portanto, que uma observação mais aprofundada assinale o papel que estas idéias devem desempenhar neste ciclo de noções mara.

Mas, aqui tocamos numa forma interessante da mitologia mágica. Os intestinos do espírito que passam a ser do mágico estão aí apenas para ilustrar simplesmente a identidade doravante adquirida do mágico com o espírito. Ademais, deve-se notar que, entre os binbinga, o nome do espírito criador de mágicos e o do mágico são os mesmos. O mágico é um espírito, ele é mesmo o espírito por excelência. Um fato desse gênero nos é descrito claramente; ocorre numa tribo do Queensland central, a noroeste, que não é muito afastada das tribos precedentes, a do cabo Bedfort: certos velhos, que pretendem ser homens-medicina, têm o nome de Dambun, nome que é justamente o de um "espírito da natureza", aliás, o espírito iniciador dos feiticeiros de uma outra tribo, a do rio Mac-Ivor.[110]

[108] *N.T.C.* p. 487, 488.

[109] *Cf. N.T.C.* p. 754 e 501. A expressão de espíritos maléficos é excessiva para um dentre eles. O espírito filho leva o nome genérico de "mágico", *munkaninji*.

[110] Roth. *Superstition Magic* etc. p. 30, seç. 120. O texto é sumário e baseado sobre testemunhos grosseiros.

A fisionomia desses espíritos da natureza aos quais o mágico se assimila é bastante indefinida, e a sua imagem não é das mais simples. De nossa parte, estaríamos bastante inclinados a ver neles personalidades míticas bastante vagas, do gênero da grande serpente d'água que é o objeto de culto nos pontos mais diversos de toda a civilização australiana. Talvez também eles se pareçam muito com os Iruntarinia dos arunta, os espíritos animais da espécie totêmica e os espíritos da natureza. Não sabemos exatamente. Apenas duas coisas são certas. Em primeiro lugar, que são representados como pessoas com as quais o mágico se coloca em relações tão íntimas que se identifica com elas. Depois, que estas personalidades estão ligadas a locais ou a fenômenos naturais, e que é preciso aqui cogitar de uma mitologia naturista, se se pode falar assim.

Não é, portanto, de se espantar que certas tribos do Queensland sul-ocidental tenham tido uma noção quase perfeitamente naturista da origem dos poderes e dos conhecimentos mágicos que os espíritos comunicam. É o arco-íris, personificado mais ou menos precisamente, que, segundo ela, inicia o mágico. O mito dessa iniciação, que os kabis, hoje praticamente desaparecidos, possuíam, nos foi descrito diversas vezes[111] por Mathew, outrora missionário entre eles. Eis a tradução, aproximada, da tradução literal dada por Mathew do relato bastante confuso, rude, mas substancial, que lhe foi feito dos fatos. Conservamos os títulos e a divisão em histórias, que não têm, no fundo, qualquer valor e foram apenas inventadas por nosso autor.

"*O arco-íris.*[112] O arco-íris é mau. Ele roubou um jovem mestiço, pôs um outro menino em seu lugar, mas preto. Ele levou o menino para um buraco (de água) da montanha e aí o colocou. Neste buraco está a criança; de dia, ele sai. — *O arco-íris capaz de dar a vida?*[113]

[111] Mathew, J. In: Curr. *Austr. R.* II, p. 175; "The Australian Aborigines." *Journ. and Proc. of the R. S. of N. S. W.* 1889, t. XXIII, II, p. 419 *et seqs.*; *Eaglehawk and Crow*. 1899, p. 144 *et seqs.*, p. 191 *et seqs.*, as informações mais antigas parecem ser as mais autênticas, senão as mais completas. As últimas, de fato, se encheram de hipóteses inúteis sobre a origem polinésia destas crenças. O principal defeito é que certos detalhes não são descritos com precisões suficientes. Evidentemente, Mathew não levou muito longe sua investigação nem guardou uma lembrança muito precisa dos resultados.

[112] Não existindo o artigo em australiano, é impossível dizer se se trata do Arco-íris pessoa ou do arco-íris fenômeno; provavelmente as duas noções não são distintas uma da outra.

[113] *ManNurNur*, forma causativa e intensiva (para *M.*, *N=ng*).

Você, uma vez doente, vá se deitar à beira d'água. Você curado. O indígena dá ao arco-íris pedras Nanpai, arco-íris dá ao indígena a corda.[114] [As] *Pedras* [e seixos] (*sic*) *de Kundangur*. No interior do Negro estão sempre pedras, em suas mãos, ossos, rins, barrigas da perna, cabeça, unhas. Você fica flutuando [?], elas entram no seu estômago. Você não está mais doente, você está cheio de vitalidade, [você se tornou man-*Nur*] ... — [*O*] *achado* [*das*] *pedras*. Você se deita sob uma árvore. Você escuta um assobio. A pedra Nganpai entra em você. Ela entra com barulho. Você está cheio de vitalidade, você não morrerá."[115] O indígena que deu estas informações evidentemente descreveu mal os fatos. A doença de que se trata é provavelmente apenas a perturbação fisiológica e mental que precede à revelação; em todo caso, não pode ser uma doença do gênero daquelas que o futuro mágico deverá tratar.

Se nos servirmos agora das informações pessoais de Mathew, chegamos ao seguinte tipo de revelação. Junto a um dos buracos d'água onde reside Dhakkan,[116] [o] arco-íris, o mágico vai se deitar. Ele se muniu de um certo número de pedras mágicas.[117] Depois de ter sido tomado de ansiedade, cai em sono profundo. [O] arco-íris o arrasta para debaixo d'água e aí, em troca de suas pedras, lhe coloca novamente a corda mágica, depois o devolve à vida, provido de pedras e de corda em seu estômago e em todo seu corpo.[118] Os pedaços de cristal de rocha simbolizam a vitalidade, a força mágica, a do arco-íris; e as pedras, assim como o saco de medicina que contém um certo número delas, têm uma origem sobrenatural que as torna não só poderosas, mas também sagradas.

Porém, alguns fatos permanecem obscuros nisso tudo. Há inicialmente uma revelação ou o arco-íris dá as pedras de quartzo? Ou ocorre somente a revelação? Mas então o que significa a troca entre o mágico e o arco-íris, este reavendo o que dera antes? Não há contradição entre

[114] Uma corda (?); este detalhe mítico é contraditório com a idéia da origem divina das próprias pedras que entram no mágico e que assim retornariam apenas ao proprietário delas. (*Ver* CURR. II. p. 178.)

[115] O mágico se torna imortal (?).

[116] Sobre Dhakkan, ver CURR. II, p. 177; *Eaglehawk*, p. 143. Sobre os espíritos das águas, ver CURR., p. 179.

[117] Sua força mágica é proporcional ao número de pedras. Sobre estas pedras, ver *Eaglehawk*, p. 145; In: CURR. II, p. 176.

[118] Há aqui um atrito evidente entre os dados de Mathew. In: CURR. II, p. 177; e os dados do relato Kabi que acabamos de traduzir.

os relatos que dizem que as pedras penetraram de uma maneira autônoma no corpo estendido sob uma árvore, e os relatos que dizem que elas são dadas pelo arco-íris, ou que o feiticeiro as encontra mergulhando "num buraco d'água onde se supõe que o arco-íris termine"? Nada sabemos sobre todos esses detalhes. Mas conhecemos o fato em linhas gerais. O indivíduo tornado mágico é preenchido de uma nova vida, "uma vida mágica"; essa força e esta vitalidade superiores,[119] esse poder doravante absoluto, são materializados pelos pedaços de quartzo, os próprios cristais colocados pelo arco-íris parecem encarnar as forças naturais que ele personifica.

A tribo de Brisbane, hoje completamente desaparecida, tinha exatamente a mesma crença.[120] O mágico se chamava *turrwan*, nome semelhante ao do arco-íris, Targan,[121] que vomitava cristais de rocha em certos lugares d'água onde o futuro mágico mergulhava para as encontrar, no próprio local em que se supunha que o arco-íris terminasse.[122] Em todo esse grupo de tribos havia um parentesco entre o mágico e o arco-íris.

Talvez, aliás, encontremos aqui não somente um tipo relativamente completo de revelação mágica por uma vaga divindade naturista, mas também uma explicação plausível da crença que vincula nas sociedades australianas os poderes mágicos aos cristais de quartzo. Não é impossível que a relação deles com o arco-íris provenha do fato de decomporem a luz, darem as mesmas cores e, assim, parecer contê-lo. Esse fenômeno misterioso, como o da transparência (que parece ligar o cristal de rocha ao elemento água),[123] seria talvez a própria origem do valor singular dado aos seixos. Mas, isso é uma hipótese; o importante é que se tem o mágico como resultado de uma transformação,

[119] CURR. II, p. 189; *cf.* p. 177; "manNur possessed a charmed life"; *cf.* p. 176.

[120] Ver *Petrie* (antigo comissário dos indígenas deste distrito). In: ROTH. *Superstition* etc., p. 30, n.º 121.

[121] Esta palavra é evidentemente a mesma que Dhakkan (Kabi). *Cf. Tharkan*. In: ROTH. *Ibid.* e *Dargan*. In: CURR. *Austr. Race* III, p. 450, tribo do Monte Elliot (Pegulloburra). É preciso notar antes de tudo que a ortografia inglesa da maioria dos autores, seu sistema de transcrição, desfiguram todos os nomes.

[122] *Petrie*. In: ROTH. *Superstition*, p. 10, seç. 23. *Cf. ibid.* uma crença idêntica da tribo do rio Proserpine. Estes cristais atualmente se reduziram a apenas miseráveis pedaços de vidro.

[123] Entre outros exemplos desta relação do cristal e da chuva nos ritos e mitos, ver aqueles citados por ROTH. *Ibid.* p. 10, seç. 23.

inspirado por uma nova vida, uma força, qualidades materializadas inteiramente novas.

Essa idéia de qualidades acrescentadas pelo espírito é no fundo a que paira nas crenças dos pitta-pitta de Boulia, e de seus vizinhos, os kalkadoon. Entre eles, novamente, a distinção dos diversos espíritos se apaga, [124] assim como o tema da morte e do renascimento. O indivíduo se retira para o deserto, ainda bem jovem; quando se sente "indisposto", vê Mulkari (Malkari) [125] que coloca as substâncias mágicas em seu corpo. Outros são iniciados por um monstro aquático, Kan-ma-re, [126] que joga as substâncias mágicas sobre seus corpos, deixando-os voltar doentes ao acampamento; é um outro mágico que extrai "o osso de Kan-mare", [127] cuja posse faz do indivíduo um mágico. Outros são enfim iniciados pelas almas dos mortos, [128] exatamente da mesma maneira.

Sobre os dieri, das proximidades do lago Eiri, disporemos, dentro de alguns meses, de informações mais detalhadas do que as que possuímos. [129] Entre eles, o mágico é iniciado em sonho por um espírito pessoal, mau, freqüentemente confundido com os redemoinhos de poeira do deserto, com as almas dos mortos e com os próprios domínios dos encantos, e que se chama Kûchi. É inútil dar uma descrição desses fatos que estará ultrapassada amanhã.

O milagre. — Um acontecimento extraordinário assinalando um poder espantoso pode algumas vezes fazer um mágico. Equivale a uma revelação porque denota ligação especial com os espíritos. É assim que

[124] Sobre esta divisão dos espíritos da natureza, ver ROTH. *Superstition, Magic* etc., p. 28 e 29, seç. 115.

[125] ROTH, W. *Ethnological Studies* etc., 1897, p. 153, seç. 260, 261; *Superstition Magic* etc., p. 29 e 30, seç. 118 *et seqs.* As duas informações estão redigidas aproximadamente da mesma maneira, sendo a segunda maneira ligeiramente preferível, ainda que mais breve.

[126] Espírito simplesmente sobrenatural. *Superst.*, p. 29, *Ethno. Stud.*, p. 153, 158 etc.; *cf. Glossário.*

[127] Karn-Mari. In: *Superstition* etc., p. 29 e 26, seç. 104.

[128] *mo-ma.* ROTH. *Superstition.*, p. 29; *Ethn. St.*, p. 153, impropriamente escrito *Moma*, como se este nome não fosse o de todo morto.

[129] GASON. *The Dieri Tribe.* In: CURR. II, p. 73 *et seqs.*; do mesmo, resposta ao questionário de FRAZER. *J.A.I.* XXI, p. 174 *et seqs.*, p. 170 *et seqs.*; oficial de polícia James. In: SMYTH, Brough. *Aborigines of Victoria.* I, p. 457, 458; HOWITT. In: SMYTH, Brough. *Ibid.* I, p. 317, I, p. 262: do mesmo, "The Dieri and Other Kindred Tribes." *J.A.I.* XXI, p. 87 *et seqs.*, diferença entre sonho e revelação. HOWITT e SIEBERT. "Legends of the Dieri" etc. *J.A.I.* XXXIV, p. 100, 107, nota 3 (*kûchi* = espírito dos mortos).

Howitt, [130] para as tribos do norte de Vitória, e Mathew, para os kabis do Queensland, [131] nos afirmam que qualquer um que tivesse escapado milagrosamente da morte era considerado mágico.

Mas se o milagre basta algumas vezes, ele parece ser necessário sempre para provar uma iniciação miraculosa em si. É por suas obras que se reconhece o mágico; além de seus relatos, é preciso demonstrá-las de outra maneira; só se crê em suas aventuras maravilhosas se acompanhadas de curas e proezas também maravilhosas. [132] Ele de distingue do charlatão algumas vezes pelos estigmas que carrega, [133] sempre pelos acontecimentos que suscita e que fazem manifestar sua qualidade.

O sistema da revelação mágica se apresenta portanto com uma extraordinária uniformidade em toda a Austrália. Podemos resumir as características dessa instituição num pequeno número de testes:

1.º) A revelação ocorre normalmente com os indivíduos isolados e não em grupo. [134] É um fenômeno social que só se dá individualmente.

2.º) Ela é freqüentemente provocada pelo indivíduo que se sente apto a se tornar mágico, e possui seja relações particulares com outros mágicos, seja disposições nervosas determinadas. [135] O futuro mágico retira-se para a solidão, floresta ou deserto, submete-se freqüentemente a ritos que são ou jejuns e privações, ou exercícios intelectuais violentos. [136] Assim intoxica-se e prepara-se para verdadeiras alucinações. Os casos de sonho e de iniciação involuntários são bastante raros.

3.º) Ela comporta um estado de êxtase, [137] mais ou menos durável, e seguido, freqüentemente, por uma espécie de delírio bastante longo.

[130] Não estamos bem certos de que tenha sido realmente Howitt, para esta passagem, o autor de Brough Smyth, que era decididamente um medíocre editor. *Aborigines of Victoria.* I, p. 465.

[131] Qual? wotjobaluk? jupagalk? Provavelmente uma das duas.

[132] CURR. *Austr. Race.* II, p. 177.

[133] Seria interessante discutir aqui o que Roth, *Superstition*, etc., p. 31, nos diz sobre a diferença entre o charlatão e o mágico, e a maneira pela qual ele distingue o grupo de tribos estudadas por ele. (Noroeste do Queensland central). *Cf. Ethn. St.*, p. 153 para a prova de iniciação tradicional.

[134] Exceto o caso dos combiningree.

[135] Que se exprimem algumas vezes pela "doença".

[136] Como o de dormir sobre um túmulo.

[137] Não empregamos estas palavras em seu sentido psicológico e patológico exato. Seriam necessárias observações médicas precisas para assim falar com uma precisão suficiente. No caso, é difícil admitir que se trate de estados perfeitamente

4.º) O que o indivíduo crê ter experimentado nesse estado é, em geral, representado por uma aparição de espíritos, um contato prolongado e íntimo com os espíritos em seu mundo. Em muitos casos, supõe-se que este contato altera profundamente a personalidade do mágico. Ele possui uma vida nova, sua vida antiga está terminada; algumas vezes até ele se torna um espírito. Esta nova qualidade é sempre assinalada pela posse de pelo menos uma substância mágica.

5.º) Esta substância mágica absorvida é em geral representada por cristais de rocha, que parecem conter não só a força mágica, mas também, ao menos em certos casos, as próprias forças da natureza.

IV

A Iniciação por Outros Mágicos

A iniciação se reduz na realidade a uma revelação tradicional, isto é, operada por mágicos da mesma maneira que por espíritos. Igualmente, quando as informações são boas, a parte do mito se apresenta extremamente grande nos ritos que cercam a transmissão das fórmulas e das substâncias mágicas, assim como a tomada de contato do futuro mágico com os espíritos; tão grande que se poderia dizer que, no fundo, se trata apenas de espécies de iluminações e êxtases. A imaginação aumentaria um único traço do cerimonial um pouco destacado, de maneira que isto bastaria para fazer confundir as realidades rituais com as fantasmagorias do mundo dos espíritos. Portanto, da mesma maneira que pudemos pensar que ritos praticados por outros mágicos se misturavam a certas revelações consideradas puras, também veremos aqui numerosos sonhos, imagens obscuras, encobrirem, no espírito do recipiendário, os tratamentos aos quais ele se submete.

O caso mais típico, nessa ordem de fatos, é o da iniciação entre os warramunga; o mais típico, ou então, infelizmente, o mais bem descrito. [138] A iniciação não é feita por mágicos da própria tribo, mas por velhos mágicos da tribo vizinha dos worgaia, [139] considerados como

catalépticos. HOWITT. *A.M.M.* p. 58, exagerou certamente a importância dos fenômenos de hipnose.

[138] *N.T.C.*, p. 484, 485.

[139] Os worgaia iniciam também os kalkandoon aos ritos da fabricação da chuva. (Ver ROTH. *Superstition*, p. 10. Este caso da origem estrangeira da tradição mágica é dos mais claros. *Cf.* HUBERT e MAUSS. "Théorie de la Magie." p. 26.)

possuidores não só das fórmulas e das substâncias necessárias, mas também dos espíritos do gênero da serpente, e, sobretudo, dos pequenos bastões misteriosos, relíquias de ancestrais do *alchringa* (os tempos míticos), chamados *kupitja*, e que o mágico coloca, em geral, através de suas narinas. Atualmente, é um wogaia bastante célebre, mestre de numerosos discípulos, que inicia os praticantes warramunga. Os candidatos não devem ter repouso algum; são obrigados a ficar em pé ou andar até que estejam completamente exaustos e mal saibam o que lhes acontece. Não devem beber nem uma gota d'água, nem provar qualquer alimento. De fato,

> "acabam por ficar inteiramente aturdidos e estupefatos, e neste estado recebem o nome de *ungalinni*. Seus flancos são abertos e, como é comum (nestas tribos), seus órgãos internos são retirados e substituídos por novos. Uma serpente, chamada *irman*, cujo grande poder provém sobretudo do fato de que ela é do país worgaia, lhes é introduzida na cabeça. Enfim, um dos *kupitja*, considerados como tendo sido feitos pelas serpentes de *alcheringa*, é colocado no buraco que lhes perfura a membrana nasal". [140]

A este grupo particular de homens-medicina dá-se o nome de *urkutu*, isto é, o nome genérico das serpentes. [141]

É evidente que neste relato sumário o mito e a fantasia desempenham papel importante e que, ademais, os ritos experimentados como numa espécie de sonho agem violentamente sobre o espírito à maneira de sugestões hipnóticas. Assim, nos dizem que a sensação de entrada, no nariz, do *kupitja* e com seu poder mágico, era "mordente".

A tribo vizinha, ao sul, da anterior, a dos unmatjera, segue um ritual análogo para a iniciação do mágico. Quase não se distingue de pura revelação do tipo arunta, a não ser pelo fato de que o espírito mágico é substituído por um mágico velho, e de que o mágico mestre não tem, por morada, uma espécie de Elísio para onde carrega a alma do recipiendário. Mas a base da crença é a mesma. [142] Eis o relato resumido de um certo Ilpailurkna:

[140] *N.T.C.*, p. 485, 486.

[141] *Ibid.*, p. 486, parágrafo seguinte. Sabe-se que o próprio poder mágico é concebido encarnado numa serpente pequena que habita o corpo do mágico (p. 481). Os próprios *kupitja* são, para nós, símbolos de serpentes.

[142] *N.T.C.*, p. 485.

"Um feiticeiro velho mata o candidato com suas pedras *atnongara*. Abre-lhe os flancos, retira-lhe todos os órgãos internos, intestinos, coração, fígado, pulmões etc., e o deixa sobre o chão. No dia seguinte, introduz-lhe, no interior do corpo, as pedras *atnongara*, enfeitiça-o até que ele tenha inchado, depois coloca outros órgãos novos no lugar, e ainda outras pedras *atnongara*. Enfim, ele esbofeteia o corpo do noviço" — dessa maneira desperta-se o histérico — "e o ressuscita. Depois ele lhe faz beber água contendo as pedras *atnongara*, e comer pratos também contendo estas pedras. Ilpailurkna havia esquecido tudo. O velho o reconduz ao acampamento e lhe mostra uma mulher que ele não reconhece. Esta mulher era a sua."

Os mesmos fatos nos são contados de maneira bem mais circunstanciada por nossos autores, quando se trata da terceira classe dos "homens-medicina" arunta, [143] quer dizer, a classe dos mágicos iniciados por outros mágicos. Os detalhes são os do ritual dos arunta do sul (parte superior do Finke). O jovem [144] se dirige a dois mágicos outrora iniciados pelos (um?) *iruntarinia*, e o outro por um *oruncha* (espírito particularmente mau). Este e outro indivíduo levam-no a um local deserto, e aí o submetem a diversas operações pelas quais ele deve passar no mais perfeito silêncio. A primeira consiste em introduzir no corpo do futuro mágico as pedras mágicas, os cristais *ultunda*. [145] As pedras são extraídas do corpo dos mágicos, que as apertam lentamente, por três vezes, e fortemente, de maneira a esfolar a pele, ao longo do corpo do candidato, desde a face anterior da perna subindo até o peito. [146] Isto resulta na penetração das pedras *atnongara* no corpo do novo mágico.

Diversas outras cerimônias têm também exatamente a mesma importância; a primeira consiste, dizem, em lhe jogar, de longe, pedaços de cristal na cabeça; depois, recomeçam-se as fricções sangrentas, sempre de baixo para cima, e, dessa vez, atingindo também os braços; a seguir apertam-se ainda os cristais contra o couro cabeludo, até fazê-lo sangrar; as pedras entram agora no crânio; depois fura-se um buraco

143 *N.T.C.*, p. 526 *et seqs.*

144 Spencer e Gillen nos relatam de maneira feliz um fato preciso, mas esquecem de nos dizer se realmente observaram tudo, e em que condições.

145 Nome das pedras *atnongara* nesta parte da tribo.

146 Caso da regra que reza que o sentido das fricções, em magia, não é indiferente.

sob a unha da mão direita, bem fundo, na carne; e, dizem, introduz-se aí um cristal que o neófito deve evitar deixar sair. Durante todo esse tempo, aliás, ele deve jejuar e manter silêncio. Somente à noite, depois de ter sido esfolado pela terceira vez, é que recebe o que beber e o que comer, iguarias e água que dizem conter pedras *atnongara*, sendo que a água contém realmente pequenos cristais de rocha.

No segundo dia, repetição do mesmo jejum, das mesmas provas, do mesmo ritual, com acréscimo de um rito que consiste em fazer o candidato mascar tabaco indígena contendo também (?) cristais.

No terceiro dia, as mesmas observâncias, acrescidas da operação dominante: um dos mágicos extrai de seu crânio, por detrás de sua orelha, um cristal fino e pontudo, e "puxando para fora a língua do noviço, tanto quanto pode, faz nela, com a pedra, uma incisão da extensão aproximada de um polegar". — A quarta operação tem lugar imediatamente depois e consiste essencialmente, para um dos mágicos, o que havia sido iniciado por um *oruncha*, em fazer, sobre o corpo do novo doutor, um desenho especial, o desenho sagrado de *oruncha*; o sinal sobre a fronte representando a "mão do diabo", a pintura do corpo representando o próprio *oruncha*. Depois, o jovem é trazido de volta ao acampamento; impõe-se-lhe a ordem de permanecer no campo reservado aos homens, de manter silêncio e de deixar seu polegar esquerdo apertado sobre seu polegar direito, até que os ferimentos de sua língua e de seu polegar estejam cicatrizados.

Temos aqui aproximadamente todos os temas da iniciação por revelação; aliás, é possível que alguns dos *iruntarinia* ou *oruncha*, que desempenham um papel na revelação, sejam apenas mágicos de carne e osso, que o neófito vê como espíritos. Em todo caso, não há dúvida que aqui os mágicos desempenham, como fazem entre os unmatjera, tudo o que podem desempenhar do papel dos espíritos. A única coisa que não fazem é matar e ressuscitar o candidato: entretanto, é possível que o sono, a que o jovem deve se entregar em certos momentos dos dois primeiros dias, seja um sono letárgico, como aquele em qûe os *iruntarinia* encontram imerso o iniciado. Apenas não estamos certos, nem nos é permitido dizer, que o mágico arunta da terceira classe tenha, como seus confrades, uma vida nova que o aproxima dos espíritos. Há apenas suas pedras *atnongara* e os desenhos que traz para identificá-lo com estes e assinalar a mudança que acaba de se operar nele. Aliás, é também

possível que o ritual de levar à morte e da ressurreição tenha sido omitido da cerimônia particular que relatam Spencer e Gillen, ou então que ele tenha caído em desuso.

Se aplicássemos ao pé da letra o princípio que Tylor chamou de recorrência, nos deteríamos preferencialmente na última hipótese. Pois tribos bastante distantes, os mitakoodi, têm um ritual de iniciação que comporta uma espécie de assassinato provisório do candidato. [147] Os mágicos mitakoodi são iniciados pelos mágicos goa (nome de uma tribo da Diamantina superior), da mesma maneira que entre os warramunga é um worgaia que introduz a serpente mágica. O futuro mágico dá a seu mestre, um goa, um presente adequado.

> "Ele é morto, depois jogado num buraco d'água durante quatro dias; no quinto, é retirado; acendem-se fogueiras bem em volta dele para secar completamente seu corpo, e retirar toda água dele; ele é assim restabelecido para a saúde e para a vida. É então que lhe mostram como se servir do osso (osso de morto mágico que serve aos feitiços), e lhe ensinam cantos necessários para que os cante quando se serve deste osso em sua tribo. Seu sucesso em sua arte está desde então assegurado."

Esta informação sumária, evidentemente incompleta, e além disso mal redigida, estabelece bem, no entanto, que o mito ritual da morte e do renascimento não está ausente seja numa iniciação mágica seja na outra, da mesma maneira que ele é regular, em toda a Austrália, para um número bem grande de iniciações gerais dos homens da tribo. [148]

Para alguns casos de iniciação por mágicos possuímos apenas informações sumárias, mas o essencial está, no entanto, indicado. Trata-se sempre, da parte dos iniciadores, de transmitir, à maneira dos espíritos, uma nova vida ao novo mágico, uma qualidade nova, caracterizadas pela posse interna das pedras mágicas e dos ossos mágicos. É assim que entre os pitta-pitta do Queensland, [149] os ossos e cristais, retirados por um

[147] ROTH, W. *Ethn. Stud.*, p. 153; *Superstition*, p. 30. Diferenças insignificantes entre as duas redações.

[148] Sobre esta iniciação, ver FRAZER. *Golden Bough*. 2.ª ed., II, p. 342-57. "On Some Ceremonies of Central Australian Tribes." *Proc. Austr. Ass. for the Adv. of Sc.* 1901, p. 318.

[149] ROTH. *Ethn. Stud.*, p. 153. *Superstition*, p. 29.

mágico do corpo de um novo iniciado, podem servir para fazer ainda outro iniciado. Grey parece nos indicar fatos do mesmo gênero a propósito da tribo de Perth. [150]

V

As Relações entre a Iniciação por Revelação e a Iniciação por Tradições Mágicas

Os elos que ligam os dois modos de ingresso na profissão mágica parecem, em suma, infinitamente mais estreitos do que a própria natureza das circunstâncias deixava supor.

Por um lado, é de fato constante que, após a revelação, após a mudança dos órgãos, nas sociedades sobre as quais nossas informações são bastante completas, como entre os arunta, o novo mágico deve ainda aprender por tradição oral algumas fórmulas e ritos necessários. [151] A mesma coisa se dá com os mágicos murring. [152] Qualquer que seja a importância que tenham o contato direto, a própria identificação com os espíritos, não dispensam os ensinamentos dos segredos da arte mágica pelos mais velhos.

Por outro lado, mesmo onde a tradição mágica se faz da maneira mais simples, ela ainda parece se cercar de uma quantidade considerável de ritos cuja força imaginária aproxima, às vezes completamente, a ação dos mágicos da ação dos espíritos.

A relação íntima entre as duas iniciações se exprime de maneira feliz em certos fatos. Assim, parece ser um princípio entre os murring do litoral que a revelação por Daramulum transmita os poderes sem transmitir o conhecimento que dá a revelação por outros mágicos. [153]

O elo que une a tradição e a revelação mágica provém das condições próprias destes fatos. Aqui se trata apenas de fenômenos de crença, onde a fé e a ilusão desempenham um papel predominante, não obstante a importância que possam ter os ritos e os verdadeiros ensi-

[150] *Two Expeditions* II, p. 252, 254.

[151] *N.T.*, p. 525. Trata-se de adquirir um certo número de habilidades a fim de dominar os movimentos indispensáveis.

[152] HOWITT. "On Some Australian Ceremonies of Initiation." *J.A.I.* XIII, p. 433.

[153] HOWITT. *Ibid.*, p. 433; "Austr. Beliefs." *J.A.I.* XIII, p. 195.

namentos. Por outro lado, a fé só se vincula a objetos bem tradicionais, a pessoas míticas ou a substâncias cujas propriedades são indefinidas (osso de morto, cristais de rocha), mas cujo poder conhecido é nitidamente determinado como mágico. É por isso que a revelação só dá acesso à corporação dos mágicos e, por outro lado, a entrada no corpo de doutores é concebida como uma revelação, pois é, apesar de tudo, de maneira sobrenatural que no decorrer dos ritos se adquirem os poderes mágicos. É por isso que, em algumas informações precisas, nos é dito exatamente que o jovem mágico iniciado, mesmo depois de ter sido colocado em relação com os espíritos, recebe uma educação muito longa, e que seus poderes só chegam à maturidade depois de um certo tempo.

Sem dúvida, é preciso que ele adquira o conhecimento das substâncias e dos ritos tradicionais; a fim de não abalar, por desobediência às regras, as crenças que se trata de explorar, são-lhe necessárias, provavelmente, algumas habilidades indispensáveis. É necessário, enfim, tempo para se fazer reconhecer como mágico, para dar as provas; e ele é submetido a provas quase experimentais. Talvez ele próprio se submeta a seu poder. É ao menos o que é permitido supor. Uma observação muito perspicaz de Spencer e Gillen [154] diz que o novo mágico arunta leva algum tempo para se convencer que realmente passou pelas aventuras cuja imagem, aliás, a tradição infunde em seu sonho. É preciso meditação para encontrar e verificar as lembranças que lhe são fornecidas estereotipadas por todos os disse-que-disses. Há necessidade psicológica que faz com que a revelação se torne uma espécie de tradição, mesmo para o indivíduo que foi o seu herói.

Mantidas as devidas proporções, é exatamente, mas de modo inverso, a mesma coisa no que se refere às iniciações por mágicos. Elas são, num certo grau, revelações. Não só algumas delas se enquadram exatamente com as iniciações por revelação, mas também todas têm por efeito transportar os mágicos num mundo especial imaginário e colocá-los em contato direto com os espíritos. O tempo de provas ao qual são submetidos, mesmo nesse caso, demonstra precisamente que de fato se trata, para ele e para seus crédulos expectadores, de provar que eles adquiriram uma qualidade nova, inteiramente mítica, a saber, a posse de poderes especiais, materializados, em geral, no osso do

[154] *N.T.*, p. 525.

morto ou no cristal de rocha; e que adquiriram relações íntimas com os espíritos familiares, relações que algumas vezes testemunham desenhos ou até mesmo estigmas particulares.

Em suma, tudo se passa aqui sobre um terreno maleável em que o mito e o rito, as sensações, os atos, as inspirações, as ilusões e as alucinações se misturam, não sem harmonia, para formar uma imagem tradicional do mágico; imagem aumentada entre os outros membros da tribo, atenuada nele, mas à qual se vincula, em seu espírito, uma crença firme e relativamente pouco simulada.

VI

A Conservação e a Perda dos Poderes Mágicos

O que estabelece precisamente que estas iniciações têm, antes de tudo, por efeito comum formar junto ao mágico australiano e a seus adeptos um estado de crença coletiva, crença sobretudo sentimental, é que nascem sentimentos de temor e de respeito em relação ao novo mágico, e que ele é doravante cercado e protegido por toda uma série de tabus. Ocupa situação privilegiada, cuja grandeza aumentará com a idade; algumas vezes, é chefe do grupo local, quando existem chefes. Em geral, existem direitos especiais, não só em relação aos estranhos ao grupo, mas também, o que é mais raro nestas democracias primitivas, em relação a membros do grupo. Ele pode infringir leis extraordinariamente severas como as que regulam o adultério; enquanto que os outros temem se permitir qualquer abuso a seu respeito. [155]

Mas as observâncias das quais o mágico se torna escravo mostram ainda melhor que se ele se diz fora do comum, é que tem na realidade a mesma convicção que seus seguidores. Ele mesmo se sente diferente, e não leva a mesma vida, tanto por necessidade de inspirar respeito aos outros quanto porque o faz a si mesmo, [156] e sobretudo porque teme perder as qualidades extraordinariamente fugidias que adquiriu.

[155] SMYTH, Brough. *Abor. of Vict.* I, p. 466, 467. Informações de Howitt (?) sobre os barkinji (?); ROTH. *Superst.*, p. 30; *cf. Ethn Stud.*, p. 153, exato sobretudo para os indígenas do rio Tully; *N.T.C.*, p. 487, a propósito dos mágicos warramunga. Não há contradição entre estes fatos e os documentos que dizem que nada (no exterior) distingue o mágico.

[156] *Cf.* uma curiosa narrativa: DAWSON. *Austr. Abor.*, p. 56. Proibição de mentir.

Há — nós o sabemos desde que dispomos de informações suficientes — imediatamente após a revelação ou após a tradição mágicas um espaço de tempo repleto de observâncias mais particulares. Isso é verificável entre os arunta, [157] nas duas maneiras de se tornar mágico. O iniciado pelos mágicos deve permanecer no acampamento dos homens, deixar suas feridas cicatrizarem de algum modo, sem o que as pedras *atnongara* fugiriam. Durante cerca de um mês, em que se refaz do terrível tratamento sofrido, ele não conversa com qualquer mulher; suas mães, [158] mulheres e irmãs mais velhas lhe enviam comida indiretamente. É só depois que pode voltar a seu acampamento; aí é ainda submetido a regras de silêncio e de abstinência. À noite, dorme colocando um fogo entre ele e sua mulher. O fogo o torna visível para *oruncha*, para o espírito, tornado seu, do mágico que o iniciou, e mostra a este espírito que ele se abstém até mesmo de sua mulher.

> "Se ele não seguisse estas prescrições, o *oruncha* causaria a quebra de seu poder mágico e o faria retornar ao velho *Nung-gara* (mágico iniciador), e suas faculdades mágicas desapareceriam para sempre."

Da mesma maneira, impõe-se ao jovem iniciado pelos espíritos um ano inteiro de provas e de treinamento.

Depois de consolidados, provados e demonstrados, os poderes não ficam menos fugidios. Essas qualidades delicadas e sutis, essas pedras mágicas animadas por uma vida misteriosa, essas relações íntimas com os espíritos sombrios, só podem ser conservadas por meio de obediência rigorosa a numerosos tabus. Assim, entre os arunta, sob pena de perder toda a amizade do *iruntarinia*, de ver fugir suas pedras *atnongara*, e de ser assim destituído de toda virtude mágica, o mágico deve, por exemplo, "não comer nem gordura nem prato quente; não respirar a fumaça de ossos que queimam, nem se aproximar do ninho das grandes formigas-touro;" pois se fosse mordido por uma dessas formigas, perderia definitivamente seu poder para sempre. "Os latidos dos cães do acampamento podem algumas vezes também fazer fugir as pedras *atnongara*." [159] Elas retornam ao espírito que as deu, quer a amizade deste espírito venha de uma revelação direta quer da revelação indireta de um outro mágico.

---

[157] *N.T.*, p. 520, 529. *N.T.C.*, p. 481.
[158] Estamos aqui em país de parentesco por grupos.
[159] *N.T.*, p. 525.

As mesmas proibições se encontram entre os kaitish e os unmatjera. Spencer e Gillen nos citam o fato notável de um mágico que sente suas forças mágicas se enfraquecerem, e desaparecerem suas pedras *atnongara*, no momento exato em que bebeu, por distração, uma xícara de chá quente. Entre os warramunga, os tabus são ainda mais desenvolvidos. As licenças permitidas apenas os compensam. A violação deles não só acarreta a perda do poder mágico, mas coloca em perigo a vida, de tal forma a nova vida se tornou a verdadeira vida do mágico. Os próprios Spencer e Gillen viram aliás um mágico, da classe matrimonial dos tjunguri, que, por ter consumido uma dessas coisas proibidas, foi atingido por uma doença que se tornou mortal; no entanto, ele não era muito jovem; e os tabus não eram mais graves. Até a velhice, além das proibições de comer gordura, de se aproximar do ninho das formigas grandes, é proibido aos mágicos comer urso (nativo), serpente negra, serpente-tapete, serpente branca, canguru, ursinho, cão selvagem, gato indígena, grandes lagartos, certas sementes de relva e só devem beber água moderadamente. Durante toda a vida, até que tenham cabelos grisalhos e os direitos correspondentes à idade, devem alimentos aos velhos mestres da corporação.

É notável que Howitt, nas informações mais antigas que nos deu sobre os kurnai, mencione precisamente a perda do poder médico, devido a mordidas de formigas-touro. [160] O mágico kurnai, cuja iniciação relatamos, teve uma aventura semelhante. [161] Foram as bebidas alcoólicas, e um sonho em que ele via sua mulher jogar sangue menstrual nele, que fizeram com que seu *kin* (substância mágica) deixasse seu saco de medicina, e com que ele perdesse seu poder. Nem um nem outro voltaram. [162] A propósito das tribos da Yarra, desde antes de 1878, Howitt mencionava que seus mágicos têm outros gostos (uma outra alimentação), comem outra coisa e em horas diferentes, que dormem enquanto os outros estão acordados e vice-versa: que fazem tudo para se assemelharem o menos possível ao comum da tribo. [163] As pedras e o osso mágico recebidos dos len-ba-moor podem ser retirados por estes espíritos e colocados no saco de medicina de um outro *weraap*

---

[160] SMYTH, Brough. *Abor. Vict.* I, p. 474.
[161] *A.M.M.*, p. 52.
[162] Tankli, o mágico wiraijuri, perde seus poderes em conseqüência de uma doença, *A.M.M.*, p. 51. Mrs. Langloh Parker nos cita também um fato do mesmo gênero. *More Australian Legendary Tales*, p. XII.
[163] SMYTH, Brough. I, p. 467.

(mágico), e o antigo proprietário, exatamente como entre os warramunga, fica doente e morre. [164]

Em outros lugares, é para o espírito iniciador que a substância mágica retorna. [165] Estamos certos de que pesquisas mais profundas, na maioria das tribos australianas, fariam surgir muitos fatos do gênero.

VII

Conclusão

Mostraremos agora o valor sociológico desses fatos

Eles nos fazem perceber, instantaneamente, a simples magia simpática do médico-enfeitiçador australiano, como algo bastante diferente de um mecanismo simples de idéias técnicas errôneas.

O mágico é um ser que se acreditou e se colocou, ao mesmo tempo que o acreditaram e o colocaram, como único. Nós o vimos, num determinado número de sociedades australianas, confundir-se definitivamente com o espírito que o inicia. Nós o vimos, em todas as outras, obter certas qualidades, em geral materializadas numa substância mágica (pedras, ossos etc.), cuja posse, espiritual e mística, o faz se assemelhar ainda mais intimamente aos espíritos do que aos outros mortais. Freqüentemente, toda a sua personalidade foi renovada no decorrer dos ritos, ou então ele próprio se sentiu renovado no decorrer de seus êxtases tradicionais. Hesitamos em dizer que ele tenha uma alma a mais, [166] ele só a tem em parte e algumas vezes, em algumas sociedades; a verdade é que ele tem sempre uma vida, uma faculdade mítica inteiramente nova. Ele se tornou, ele permanece, e é obrigado a permanecer, um outro.

É assim que o mágico australiano adquire os poderes que o tornam apto à profissão. Esta alma nova que lhe permite ter relações

164 *Ibid.*, p. 464. Acreditamos que aqui se trata dos woivorung, e, no caso procedente, dos barkinji.

165 Kabi.

166 *Cf.* HUBERT. "*Préface*". In: Chantepie de la Saussaye. *Manuel de l'histoire des religions.* Trad. francesa, 1903, I, XXXV. Não sabemos se o fato observado por HADDON (*Head Hunters.* 1901, p. 194), sobre um homem yarrakaninia (Cabo York), com três almas exteriores totêmicas, das quais duas vindas em sonho, é relativo a um mágico.

mais particulares com os deuses e as almas dos mortos, com os espíritos da natureza e as espécies totêmicas (todas elas noções então confundidas), é precisamente seu poder mágico, seu *mana* como se diria nas línguas melanésias. Buscou-a no mundo das forças sobrenaturais, no mundo do próprio *mana.* Mas estes espíritos, estes poderes, só possuem existência devido ao consenso social, à opinião pública da tribo. É ela que o mágico segue, e dela ele é, ao mesmo tempo, explorador e escravo.

Ele próprio é sincero pela metade. Por um lado, os êxtases que efetivam a imagem tradicional da aquisição dos poderes mágicos não são simulados; sobre o candidato emagrecido pelo jejum, isolado no deserto, e com freqüência, no momento confuso da puberdade, a idéia da origem sobrenatural desse *mana*, imposta mesmo antes da procura da revelação, exerce uma fascinação sugestiva. As meditações subseqüentes, a perfeita credulidade dos clientes do mágico, acabam por convencê-lo da veracidade das sensações experimentadas: as crenças tradicionais são corroboradas por sua própria experiência e também a corroboram. Por outro lado, quando é uma iniciação tradicional que ocorre, o essencial para o noviço não são as transmissões orais e manuais de fórmulas, ritos e substâncias. O principal é que ele sente que os iniciadores lhe transmitem intimamente os poderes que ele lhes atribui, que eles lhe dão acesso direto aos espíritos, a um mundo superior e brilhante, que eles o gratificam com qualidades e substâncias mágicas. São estas sensações experimentadas de uma só vez que lhe dão a confiança e a semi-sinceridade que sempre foram características do mágico profissional de todos os lugares. [167]

O mágico australiano é o que ele é, sente o que ele sente, trata a si mesmo como ele o faz, e é tratado como ele é tratado, porque, para ele e para os outros, é um ser que a sociedade determina e leva a agir como seu personagem.

167 "There are doctors or priests of several vocations. The office is alleged to be obtained by the individuals visiting, while in a trance of two or three days duration, the world of spirits and there receiving the necessary iniciation: but there are natives who refuse to become doctors and disbelieve altogether the pretensions of those persons." STANBRIDGE. "The Aborigines of Victoria." *Transactions of the Ethnological Society of London.* I, 1861, p. 300.

3. A PRECE (1909) *

I

Introdução Geral

De todos os fenômenos religiosos, são poucos os que, mesmo considerados apenas externamente, dão de maneira tão imediata quanto a prece a impressão de vida, de riqueza e de complexidade. Ela possui uma história maravilhosa: vinda de baixo, elevou-se até o ápice da vida religiosa. Infinitamente flexível, assumiu as formas mais variadas, alternativamente adorativa e dominadora, humilde e ameaçadora, seca e abundante em imagens, imutável e variável, mecânica e mental. Assumiu os papéis mais diversos: aqui ela é uma exigência brutal, lá uma ordem, acolá um contrato, um ato de fé, uma confissão, uma súplica, uma louvação, um hosana. Às vezes, um mesmo tipo de prece passou sucessivamente por todas as vicissitudes: quase vazia na origem, uma se apresenta um dia cheia de sentido, a outra, quase sublime no início, reduz-se pouco a pouco a uma salmodia mecânica.

Compreende-se todo o interesse que pode haver em estudar e seguir em todas as suas variações uma coisa tão complexa e tão proteiforme. Temos aí uma ocasião particularmente favorável para mostrar como uma mesma instituição pode desempenhar as funções mais diversas, como uma mesma realidade pode assumir múltiplas formas e ainda continuar a ser ela mesma e sem mudar de natureza. Ora, este duplo aspecto das coisas religiosas e sociais foi freqüentemente pouco explorado. Algumas vezes vêem-se nelas apenas noções simples, de uma simplicidade abstrata onde a razão penetra sem esforço. Outras vezes lhes é atribuída uma

* Reproduzido de MAUSS, M. *La prière*. In: *Oeuvres*. Ed. cit. Liv. I, v. I, p. 357-414. (Introdução definitivamente acabada de sua tese inconclusa.) Trad. por Regina Lúcia de Moraes Morel.

complexidade desesperante que as retira do domínio da razão. Em realidade, tudo o que é social é ao mesmo tempo simples e complexo. É sobre uma matéria concreta e cheia de movimento que a abstração do sociólogo se exerce e pode legitimamente se exercer. Um estudo da prece ilustrará utilmente este princípio.

Mas, não é apenas por suas razões exteriores que a prece merece atenção; é sobretudo devido à sua enorme importância intrínseca. Ela é, com efeito, sob muitos pontos de vista um dos fenômenos centrais da vida religiosa.

Em primeiro lugar, a prece é o ponto de convergência de um grande número de fenômenos religiosos. Mais do que qualquer outro sistema de fatos, ela participa ao mesmo tempo da natureza do rito e da natureza da crença. É um rito, pois ela é uma atitude tomada, um ato realizado diante das coisas sagradas. Ela se dirige à divindade e à influência; ela consiste em movimentos materiais dos quais se esperam resultados. Mas, ao mesmo tempo, toda prece é sempre, em algum grau, um *credo*. Mesmo onde o uso a esvaziou de sentido, ela ainda exprime ao menos um mínimo de idéias e de sentimentos religiosos. Na prece o crente age e pensa. E ação e pensamento estão estreitamente unidos, brotam em um mesmo momento religioso, num único e mesmo tempo. Esta convergência é aliás bem natural. A prece é uma palavra. Ora, a linguagem é um movimento que tem um objetivo e um efeito; é sempre no fundo um instrumento de ação. Mas, age exprimindo idéias, sentimentos que as palavras traduzem para o exterior e substantificam. Falar é ao mesmo tempo agir e pensar: eis porque a prece pertence ao mesmo tempo à crença e ao culto.

Esta natureza da prece favorece o seu estudo. Sabemos como é difícil explicar um rito que é apenas um rito, ou um mito quase puro. Um rito só encontra sua razão de ser quando se descobre o seu sentido, isto é, as noções que formam e formaram sua base, as crenças às quais ele corresponde. Um mito só é verdadeiramente explicado quando se diz de que movimentos, de que ritos ele é solidário, quais são as práticas que ele comanda. De um lado, o mito possui pouca realidade se não se liga a um uso determinado do culto; e, de outro lado, um rito possui pouco valor se não representa o emprego de certas crenças. Uma noção religiosa desvinculada das práticas em que funciona é coisa imprecisa e vaga; e, uma prática da qual não se conhece de fonte segura o sentido, não é, para a ciência, mais do que uma série mecânica de movimentos tradicionais, cujo papel só pode ser determinado de maneira muito hipo-

tética. Ora, em geral são precisamente os mitos e os ritos quase isolados que a mitologia e a ritologia comparadas estudam. Está-se apenas começando a estudar esses fatos onde a representação e a ação se atraem intimamente, e cuja análise pode ser tão proveitosa. A prece é precisamente um deles, o rito está aí unido à crença. Ela é cheia de sentido como um mito; ela é freqüentemente tão rica em idéias e em imagens quanto uma narrativa religiosa. Ela é cheia de força e de eficácia como um rito; ela é com freqüência tão poderosamente criadora quanto uma cerimônia simpática. Ao menos no princípio, quando é inventada, ela não tem nada de cega; jamais possui algo de inativo. Assim, um ritual de preces é um todo, onde estão dados os elementos mitícos e rituais necessários para compreendê-lo. Pode-se mesmo dizer que uma única prece compreende, amiúde expressas nitidamente, um certo número de suas próprias razões. Enquanto que, nos outros ritos, o corpo de idéias e de sentimentos permanece em geral num estado vago; ao contrário, as necessidades da linguagem fazem com que a prece indique, freqüentemente ela mesma, as circunstâncias, os motivos de sua enunciação. A análise da prece é portanto mais fácil do que a da maioria dos fenômenos religiosos.

Por isso mesmo, o estudo da prece nos permitirá lançar alguma luz sobre a questão tão controvertida das relações entre o mito e o rito. O que deu origem ao debate, é que cada uma das duas escolas, ritualista e mitologista, colocava como axioma que um destes dois elementos era anterior ao outro. Por conseguinte, todo o problema se reduzia em averiguar qual dos dois era o princípio religioso por excelência. Ora, de fato, todo rito corresponde necessariamente a uma noção mais ou menos vaga, e toda crença suscita movimentos, por mais fracos que sejam. Mas é sobretudo no caso da prece que a solidariedade das duas ordens de fatos se manifesta com evidência. Nela o lado ritual e o lado mítico são, rigorosamente, apenas as duas faces de um único e mesmo ato. Eles aparecem ao mesmo tempo, são inseparáveis. Certamente a ciência pode abstraí-los para melhor estudá-los, mas abstrair não é separar. Sobretudo não se trata de atribuir a um ou a outro uma espécie de primazia.

Em segundo lugar, a prece é um fenômeno central no sentido de que é um dos melhores sinais pelos quais se denota o estado de progresso de uma religião. Pois, em todo o curso da evolução, seu destino e o da religião estão estreitamente associados. A história de quase todos os outros ritos consiste numa regressão contínua. Existem ordens de

fatos que desapareceram quase que completamente: como o sistema de interdições alimentares. Muito desenvolvido nas religiões elementares, não resta senão uma leve lembrança em certas confissões protestantes, o mesmo tendo se dado com o sacrifício que, no entanto, é característico de religiões com certo grau de desenvolvimento, e acabou por perder toda a vida verdadeiramente ritual. O budismo, o judaísmo, o islamismo [1] não o conhecem mais; no cristianismo ele sobrevive apenas em sua forma mítica e simbólica. O contrário se dá com a prece, que na origem possui apenas rudimentos indecisos, fórmulas breves e esparsas, cânticos mágico-religiosos que mal se pode chamar de preces, e se desenvolve depois, sem interrupção, e termina por invadir todo o sistema de ritos. Com o protestantismo liberal, tornou-se quase o conjunto da vida religiosa. Foi, pois, a planta maravilhosa que, depois de se desenvolver à sombra das outras, acabou por sufocá-las sob seus vastos ramos. A evolução da prece é em parte a própria evolução religiosa; os progressos da prece são em parte os da religião.

Também podemos seguir, através do desenvolvimento da prece, todas as grandes correntes que atuaram sobre o conjunto de fenômenos religiosos. Sabe-se, com efeito, ao menos em geral, que a religião sofreu uma dupla evolução. Em primeiro lugar, ela se tornou cada vez mais espiritual. Enquanto que no princípio consistia em ritos mecânicos, materiais e precisos, em crenças estreitamente formuladas e feitas quase que exclusivamente de imagens sensíveis, ela tendeu em sua história a tornar cada vez maior o lugar da consciência. Os ritos se tornaram atitudes da alma, mais do que atitudes do corpo, se enriqueceram de elementos mentais, de sentimentos e de idéias. As crenças, por seu lado, se intelectualizam e, cada vez menos materiais e detalhadas, se reduzem a um número cada vez menor de dogmas, com sentido ao mesmo tempo rico e variável. Ao mesmo tempo que se espiritualiza, a religião tende cada vez mais a se individualizar. Os ritos começam por ser sobretudo coletivos; são realizados praticamente apenas em comum, pelo grupo reunido. A maioria das crenças, inicialmente, só existem sob uma forma tradicional; estritamente obrigatórias, ou ao menos comuns, espalhavam-se por toda a coletividade com uma uniformidade cujo rigor dificilmente podemos imaginar. A atividade dos indivíduos em matéria de noções e de atos religiosos se exercia então nos limites os mais estreitos.

---

[1] Em sua forma teórica, naturalmente. Pois, no culto dos santos, nas práticas do juramento, num bom número de festas mais ou menos populares, o islamismo conservou os sacrifícios, na maioria vestígios de cultos antigos.

A evolução inverteu a proporção, e, no fim, é a atividade do grupo que se encontra limitada. As práticas religiosas se tornaram na maioria verdadeiramente individuais. O instante, o lugar, as condições dependem cada vez menos de causas sociais. Da mesma forma que cada um age aproximadamente à sua maneira, cada um é também, na medida do possível, o criador de sua fé. Mesmo algumas seitas protestantes, os *remonstrants,* por exemplo, reconhecem uma autoridade dogmática para todo membro da Igreja. O "deus interior" das religiões mais adiantadas é também o deus dos indivíduos.

Estes dois processos são particularmente acentuados na prece. Ela foi até um dos melhores agentes dessa dupla evolução. De início completamente mecânica, atuando apenas através dos sons proferidos, termina sendo toda mental e interior. Depois de ter concedido apenas uma parcela mínima ao pensamento, termina por ser apenas pensamento e efusão de alma. De início estritamente coletiva, dita em comum, ou ao menos seguindo formas rigorosamente fixadas pelo grupo religioso, às vezes mesmo proibida, ela se torna o domínio da livre conversação do indivíduo com Deus. Se ela pôde se submeter assim a esta dupla transformação, foi graças à sua natureza oral. Enquanto que os ritos manuais tendem naturalmente a se moldar segundo os efeitos materiais produzidos, muito mais do que pelos estados mentais dos quais procedem, a prece, sendo uma palavra, se encontra, por isto mesmo, mais próxima do pensamento. Eis porque ela pôde se abstrair, se espiritualizar, ao mesmo tempo que as coisas religiosas se tornavam imateriais e transcendentes. E, por outro lado, as palavras que a compõem gozam de uma relativa mobilidade. Mais plásticas do que os gestos impessoais podem ser, ela pôde seguir as variações e as nuances das consciências individuais e, por conseguinte, deixar a maior liberdade possível à iniciativa privada. É assim que ao mesmo tempo que se aproveitou da evolução religiosa, ela foi um de seus melhores agentes.

Compreende-se todo o interesse que apresenta a questão da prece. Não se trataria, evidentemente, de estudar a totalidade das manifestações de uma instituição tão geral e tão complexa, em sua essência e em sua história. É preciso ordenar os problemas e as dificuldades, e separar uns dos outros os diversos momentos de uma longa evolução, os múltiplos aspectos e as numerosas funções de um rito essencial.

Do que acabamos de dizer sobre o duplo interesse que apresenta o estudo das origens da prece e de sua evolução, conclui-se que um estudo em conjunto deveria compreender ao menos três partes.

Na primeira, procuraríamos, nas religiões elementares, como a prece se formou. Assistiríamos senão ao seu nascimento, ao menos aos seus primeiros choros. Procuraríamos suas origens modestas, que podem muito bem ser, no entanto, formas de ritos orais mais ricas e mais rudes do que aquelas que temos o hábito de chamar propriamente de preces, isto é, solicitações dirigidas à personalidade divina ou ao menos espiritual. Alcançaríamos assim, tanto quanto possível, os próprios germes dos quais tudo partiu, germes que podem ser tão diferentes dos primeiros efeitos quanto a semente pouco se assemelha à árvore. Depois estudaríamos as primeiras transformações da prece, as primeiras formas fixas, específicas, que ela assumiu. Para isso consideraríamos as religiões ainda suficientemente próximas das primeiras religiões estudadas e não obstante suficientemente evoluídas para constituírem um ritual precatório detalhado. Seríamos assim levados a explicar o que fez com que a prece saísse de seus rudimentos.

Uma vez obtida a prece propriamente dita, com um certo número de suas divisões principais, caberia depois seguir sua evolução nas duas direções que indicamos. Para determinar as regras segundo as quais a prece se espiritualiza progressivamente, seria preciso encontrar um tipo de religião de longa história, na qual, partindo-se das formas equivalentes àquelas que nos teria apresentado a mais evoluída das religiões primitivas estudadas inicialmente, fôssemos levados sem interrupção, nem cronológica, nem lógica, até as formas mais altas, mais puras, mais reduzidas ao ato em espírito. Para este estudo, nenhuma sociedade pode nos fornecer um terreno mais propício do que a Índia antiga. De fato, o ritual védico partiu certamente de um estado que lembra o dos rituais polinésios mais aperfeiçoados. E, no entanto, sabemos o quanto ele ultrapassou este nível. Do simples mantra das escolas brâmanes, dos Vedas regulares ou do Veda dos mágicos, passa-se, sem embaraços, sem sair da mesma literatura védica, ao hino mítico, moral, depois filosófico, teosófico; daí passa-se à prece mental, à concentração mística do pensamento, superior a todo rito, superior até aos deuses; é o *dhyâna* do asceta que conduz seja ao Nirvana budista, seja à anulação da consciência individual no seio do brama supremo nas escolas ortodoxas. Não só estas espécies de orações se sobrepuseram logicamente no decorrer do tempo, sendo possível seguir o seu encadeamento lógico, mas tam-

bém em cada revolução das instituições religiosas da Índia as vemos coexistir em proporções variadas, nas liturgias orgânicas, harmonizarem-se umas com as outras no seio da massa compacta das crenças e das práticas.

Um terceiro estudo teria por objeto a evolução que tornou a prece um rito cada vez mais individual. O exemplo típico aí seria, de preferência, fornecido pelas religiões semíticas (da Síria e da Palestina) e pela religião cristã dos primeiros séculos. Enquanto que em um dado momento, na maior parte dos santuários, a prece do simples fiel, do leigo, era por assim dizer proibida, chegou uma época em que ela foi formalmente prescrita. [2] A prece dita em comum, [3] pelo padre em nome seja do povo, seja do sacrificante, estritamente litúrgica e tradicional, foi pouco a pouco suplantada, em numerosos casos, por uma oração livre, cuja forma era escolhida pelo próprio crente, segundo seus sentimentos e segundo as circunstâncias. Ademais, por uma curiosa transformação, vimos a antiga prece coletiva, mecânica, de enunciado fixo, de recitação obrigatória, reduzir-se graças às qualidades poéticas que lhe foram atribuídas, a ser apenas um dos meios de expressão da alma individual.

Mas, a prece não teve apenas uma marcha ascendente. Teve também suas regressões, que devemos levar em conta, se quisermos traçar a vida desta instituição. Numerosas vezes, preces que eram inteiramente espirituais se tornam objeto de uma simples recitação, destituída de personalidade. [4] Caem na categoria de um rito manual, movimentam-se os lábios como em outros casos movimentam-se os membros. As preces repetidas continuadamente, as preces em língua incompreensível, as fórmulas que perderam todo o sentido, [5] aquelas cujas palavras estão tão gastas que se tornaram irreconhecíveis, são exemplos claros destes recuos. Além disso, vemos, em alguns casos, a mais espiritual das preces degenerar até ser apenas um simples objeto material: o rosário, a árvore das preces, o moinho das preces, o amuleto, os filactérios, os *mezuzoth*, as medalhas com dizeres, os escapulários, os ex-votos, são verdadeiras

[2] Fazemos alusão sobretudo ao nascimento da sinagoga que é, antes de tudo, uma "assembléia" de preces.

[3] Sabe-se agora que os salmos foram, desde a origem, composições litúrgicas. Uns pertencem ao ritual do templo: salmos alfabéticos dos doze e vinte e quatro apóstolos.

[4] É, por exemplo, o caso das preces incorporadas à magia.

[5] Estes fenômenos de usura estão longe de serem incompatíveis com os estados de civilização extremamente primitivos; pois, encontraremos numerosos exemplos deles na Austrália.

preces materializadas. A prece nas religiões cujo dogma se desvinculou de qualquer fetiche, torna-se ela mesma um fetiche.

Das quatro partes, somente a primeira é objeto desta obra. Pois, para compreender toda a seqüência da evolução, é preciso conhecer inicialmente as formas elementares. Queremos proceder por ordem, seguindo a natureza dos fatos; como o biólogo que, começando por conhecer os organismos monocelulares, pode passar em seguida ao estudo de organismos pluricelulares, sexuados, e assim por diante. Cremos, com efeito, que durante muito tempo, em Sociologia, o estudo das formas simples será mais interessante, mais urgente, mesmo para o estudo das formas atuais, do que o estudo das formas que as precederam imediatamente. Nem sempre os fatos mais próximos no tempo são as causas de fatos que conhecemos. Outrossim, os sistemas de preces da Grécia e de Roma, sobre os quais estamos aliás mal informados e que, antes do que se chama de sincretismo, parecem ter sido muito pobres, tiveram apenas uma pequena influência sobre o sistema das igrejas cristãs. Afinal é quase impossível seguir uma outra ordem. Mesmo os fatos que apresentam rituais ainda bárbaros como o ritual védico são tão abundantes, tão obscuros que não saberíamos nos orientar, mesmo com a ajuda destes teólogos conscientes que foram os brâmanes, se não dispusermos de algumas hipóteses-guias, que só a análise das formas elementares pode nos fornecer.

II

Histórico da Questão

A pobreza da literatura científica sobre uma questão de importância tão primordial é realmente notável. Os cientistas, antropólogos e filólogos, que fundaram a ciência das religiões, não levantaram, por assim dizer, o problema. É que, por razões diversas, ele se encontrava fora de seus campos de estudos. Os autores da escola filológica de Kuhn e Max Müller até V. Henry e Usener, exigiram da filologia apenas o que ela podia lhes dar. Analisaram objetivamente os nomes dos deuses e, seja através destes nomes, seja separadamente, os mitos que descrevem os deuses. Buscavam sobretudo determinar o sentido das palavras que o crente pronuncia, mais do que explicar a eficácia delas. Quase não saíram do domínio da crença. A prece, que é um rito, se lhes escapava.

Quanto aos antropólogos, estavam sobretudo preocupados em pesquisar o que existe de comum na vida religiosa de toda a humanidade; praticamente só estudaram as civilizações superiores para encontrar aí os traços das mais primitivas civilizações. Daí a importância que o estudo de traços remanescentes assumiu no espírito deles, em seus sistemas. Não é, portanto, surpreendente que tenham negligenciado a prece que, longe de ser um traço remanescente, é, segundo alguns deles, um produto tardio da evolução da religião.

Os historiadores não podiam se desinteressar tanto dela. Seja nos manuais e dicionários da história das religiões, seja nas monografias, aliás muito raras, encontramos excelentes informações sobre diferentes rituais. Mas, é sobretudo em descrever que se preocupa o historiador. Ele não pesquisa nem os princípios nem as leis. Expõe em que consiste o sistema de preces em tal ou qual religião; não estuda nem uma espécie de preces, nem a prece em geral. As relações que estabelece entre os fatos são essencialmente, senão exclusivamente, de ordem cronológica. Determina menos as causas do que os antecedentes. Sem dúvida, estas relações cronológicas podem ser sintomáticas de relações causais. Por vezes, mesmo, quando o historiador se encontra diante de fatos não datados, é pela maneira com que eles se condicionam, hipoteticamente, que estabelece sua ordem de sucessão. É o que se deu com o ritual védico e semita. [6] Portanto, os materiais de nossa pesquisa são, às vezes, submetidos na história como que a um início de elaboração. Mas, são sempre noções fragmentárias, esporádicas, acidentais. Nós nos aproveitaremos destes elementos de explicação, que devem ser conservados. Não constituem entretanto uma teoria.

Ainda é preciso acrescentar que os historiadores nem sempre concederam ao nosso tema o interesse que merece. Os etnógrafos apenas o mencionam. Os historiadores das religiões orientais perceberam melhor a sua importância; mas a extensão de seus trabalhos é pequena em relação ao lugar que ocupa a prece nas religiões de que se ocupam. Os Vedas, queremos dizer os *samhitâs*, as coleções de hinos e fórmulas

[6] Os debates sobre a antiguidade relativa do ritual dos mágicos Atharva Veda e sutra, em decorrência, e dos rituais dos diversos padres, Rigveda, Yajur Veda etc., são precisamente dominados por questões deste gênero: uns garantindo que a idade dos textos não é absolutamente a dos fatos e que a tradição do Atharva é tão antiga quanto a outra; outros garantindo implicitamente que as imitações numerosas no Atharva Veda de outros vedas, lhe dão uma idade inferior.

são apenas um vasto missal. Ora, além dos capítulos de Bergaigne sobre a questão, [7] não existe talvez estudo global sobre a prece dos Vedas. Os Vedas foram tratados, com razão, como uma coleção de textos dos quais era preciso, antes de mais nada, reconstituir a história. Mas, quanto aos fatos, dos quais são plenos, foram tratados, outrora, sobretudo como uma coleção de mitos, e depois, atualmente, como um catálogo de ritos de todos os tipos; e entre esses ritos, restringiram-se mais aos da magia, do sacrifício, do que à própria prece. Apenas muito recentemente começou-se a verificar o que os comentários bramânicos aos *Vedas*, os *Brâhmasñas*, diziam da prece, a fixar esta figura curiosa do deus da prece, Brahmañaspati, que desde os Vedas desempenha um papel tão grande e estava, na história da Índia, destinado a tão grandes metamorfoses.

Para os outros documentos da liturgia hindu, o estudo mal começou. O mesmo se dá para o budismo, para as religiões chinesas, para os *ghâtas* do Avesta, os quais só se utilizaram para datar — com que variações de datas! — o Avesta. Quanto às religiões da Antiguidade clássica, a literatura histórica sobre a prece é pobre, provavelmente porque os documentos não eram nada abundantes. Só as religiões semitas e a religião cristã constituem, até certo ponto, exceção. Necessidades práticas, de exegese, de questões de ritual e de teologia, suscitaram trabalhos sobre a história da liturgia hebraica, judia, cristã, que são totalmente importantes, mas sempre fragmentárias. É difícil atribuir uma causa a esta indiferença relativa, os materiais não faltam. Assim, apesar do número de ευχαι que contém a literatura e as inscrições gregas, a história desta palavra ainda não foi fixada com precisão, a não ser sobre um ponto: a atitude dos filósofos em relação à prece. Apenas bem recentemente se aprofundou a questão das preces assírio-babilônias e os feitiços. E no entanto, os cilindros litúrgicos formam aproximadamente um quarto de tudo que nos ficou escrito desta civilização. Não há dúvida que a história outrora se contentava de bom grado com um estudo exterior dos fatos. Não há muito tempo, ela era ainda apenas um relato, mais ou menos artístico dos acontecimentos políticos, os mais superficiais da vida social. Mas, a pressão das ciências sociais em vias de formação levou-a a estudar os fenômenos sociais cada vez mais profundos. Ora, a prece parece ser exatamente um destes fatos que não

[7] BERGAIGNE. *La Réligion védique* II, 2.

se impõem à atenção de um observador cuja ciência é escrupulosa, mas pouco profunda.

Até o presente, os teólogos e os filósofos foram praticamente os únicos teóricos da prece. Mas, qualquer que seja o interesse de suas teorias, elas estão longe de satisfazerem às exigências científicas.

Os teólogos fizeram numerosas teorias sobre a prece. Procuraram saber por que eles rezavam, por que empregavam tal ou qual prece em tal ou qual circunstância. Foram levados a classificar e a explicar suas preces. Freqüentemente, suas explicações, discussões, classificações são infinitamente preciosas, pois possuíam, às vezes, na Índia, por exemplo, um sentido bastante exato dos ritos que praticavam. [8] Mas, a maneira com que os concebiam, é em si apenas um documento sobre seu estado de espírito; por mais clara que seja a consciência religiosa deles, a exposição que fazem de suas experiências não tem nada de científica. Partem de crenças positivas, recebidas na religião que praticam, que eles analisam no mesmo momento em que escrevem, e é em relação com estas crenças que procuram construir um sistema mais ou menos ordenado de seus ritos, idéias e sentimentos. Assim, às vezes vêem os fatos através de idéias religiosas que não lhes correspondem ou não lhes correspondem mais. Uma prática antiga só é compreendida graças a um dogma novo. [9] Uma prece de caráter nitidamente mágico, e mesmo teúrgico, aparecerá, em teologia, a um dos rabinos que redigiram os *Talmud,* ou a um padre da Igreja, como uma prece adorativa. Enfim, é preciso não perder de vista que a teologia tem, antes de tudo, um objetivo prático; visa sobretudo a ser diretriz da liturgia. Se ela se esforça em sistematizar, em compreender as preces, é antes de tudo para propagá-las ou dirigir o emprego delas. Da mesma maneira, as pesquisas históricas que ela inspira consistem principalmente em estabelecer qual é o texto mais antigo, mais autêntico, mais canônico, mais divino. Eis o princípio de todas as especulações teológicas sobre a prece, desde o tratado dos Berakhôth na Mischnâ e o *Talmud,* desde a *Didaché* e a *Irénée,* até à quantidade inumerável de obras católicas, ortodoxas, protestantes ou

[8] Por exemplo, a classificação dos *Vedas* em *vedas* dos *hinos,* salmodiados pelo *hotar* e cantados pelo *udgâtar* (*Rig Veda* e *Sâma Veda*); *veda* das fórmulas murmuradas ou ditas pelo *adhvaryu,* o celebrante (*Yajur Veda*); *veda* das fórmulas mágicas, do brâmane (*Atharva Veda*) é, no fundo, perfeita.

[9] É, em parte, desta maneira que é preciso conceber a história dos debates dogmáticos sobre o cânon da missa ou dos salmos.

judias. Como elas nos informam sobre o sentido que os fiéis mais esclarecidos, e freqüentemente a própria autoridade religiosa, atribuíam aos ritos, estas teorias dogmáticas são para nós documentos preciosos. Mas, são fatos propriamente ditos. Eles podem apenas nos colocar no caminho das explicações. Servem à análise, não a substituem.

Os filósofos, por sua vez, tentaram uma explicação racional da prece. Propuseram-se a determinar as suas causas humanas. Mas quiseram imediatamente encontrar uma teoria geral que alcançasse o conjunto dos fatos. Admitiram como evidente que é uma única modalidade do sentimento religioso que se desenvolveu por toda a parte na prece. Para eles, existe um estado de alma comum a toda a humanidade, que a prece apenas traduz; e incumbiram-se de descrevê-lo. A este respeito, o método da introspecção lhes pareceu inteiramente indicado. Pareceu-lhes completamente natural analisar suas próprias noções que lhes são dadas em total e clara consciência — eles acreditam — para ser capaz de compreender as idéias de outrem. Não lhes pareceu possível encontrar fora deles mesmos estas coisas íntimas que, segundo eles, são a raiz de todos os fatos religiosos. Mas, acontece que se assemelham então aos teólogos. O que estudam não é a prece, mas a idéia que fazem dela. E como, finalmente, as idéias de um homem refletem sempre mais ou menos aquelas de seu meio, é a maneira pela qual a prece é compreendida por eles e em volta deles que se torna a matéria de seu estudo. Deste ponto de vista, as suas teorias, como as dos teólogos, possuem apenas um valor documentário: elas nos informam não mais sobre a prática em si, mas sobre a representação que o filósofo faz dela e, pelo menos, os seus contemporâneos. Da mesma maneira, todo o desenvolvimento destas dissertações é dominado pelo estado mental dos autores. Como definem apenas sua idéia, não delimitam o círculo de fatos que seriam obrigados a percorrer inteiramente e aos quais se sujeitariam a não sair jamais, se quisessem submeter suas concepções a um controle sério. Nada obriga o filósofo a levar em conta os fatos contrários, e nada o impede de especular sobre os fatos mais ou menos próximos àqueles que estuda, mas, em realidade, profundamente diferentes. Assim, mesmo quando ele foi criado na escola sadia da história das religiões, praticamente apenas ilustra suas opiniões gerais de exemplos, que ainda que numerosos e tópicos, não constituem provas. Pela mesma razão, as questões que trata não são as que os fatos impõem, mas as que sugerem suas preocupações pessoais ou as do público. Os ter-

mos em que são colocadas, a maneira com que são classificadas, não são ordenados irresistivelmente pelo método e pelas relações naturais das coisas, mas pelas considerações subjetivas, freqüentemente até por preconceitos correntes, inconscientemente compartilhados pelo autor.

Para precisar as observações que precedem, vamos aplicá-las às teorias de Tiele e de Sabatier sobre a prece. Nós as escolhemos tanto porque são as mais recentes quanto porque tiveram o maior sucesso.

Em um livro que é uma filosofia da história das religiões e das instituições religiosas, Tiele, [10] em meio a uma quantidade de questões que se relacionam com o culto, trata da prece. Vê nela uma conversação espiritual com Deus, um movimento em direção à divindade. Admitindo, por assim dizer *a priori*, a doutrina cristã, [11] chega a dizer que a "resposta de Deus é a prece", que este ato do homem é ele próprio o efeito de uma espécie de reação de Deus. Estamos portanto exatamente diante de uma noção inteiramente subjetiva. É um fato da consciência pessoal de Tiele e seus correligionários que é o objeto da análise. Além disso, quando o autor passa para a filosofia da história e tenta reconstituir em linhas gerais a evolução da prece, é deste mesmo ponto de vista subjetivo que examina e resolve questões que são, no entanto, questões de fatos. Querendo refutar a teoria segundo a qual a prece teria tido inicialmente um poder constrangedor sobre o deus, teria sido primitivamente teúrgica, [12] limita-se a demonstrar dialeticamente, em nome de sua definição, que ela não pode surgir do feitiço mágico, "da mesma maneira que a religião não pode surgir da superstição". É pois sua idéia da prece e da religião que domina toda a sua argumentação. Vê-se, ao mesmo tempo, que o estudo trata simultaneamente, sem qualquer delimitação nem divisão prévia, de todos os fatos. É da prece inteira que, imediatamente, se trata. Portanto, nenhum método dirige a pesquisa: as questões são escolhidas arbitrariamente; muitas delas e algumas essenciais

[10] *Elements of the Science of Religion* (Gifford Lecture). 2 v., Edinbourg, 1898 e 1899. Tiele considerou inicialmente a evolução das religiões tomadas globalmente, animismo, politeísmo etc., a seguir, as principais instituições: prece, sacrifício, Igreja etc.

[11] Poder-se-ia mesmo dizer, aquela do protestantismo ultraliberal, sociniano, remonstrante, pois Tiele era remonstrante.

[12] Tiele não diz contra que teóricos combate. Supomos que se dirigia a Max Müller.

são deixadas de lado; outras são rapidamente resolvidas, ainda que sejam insolúveis, por exemplo a da universalidade da prece.

O mesmo procedimento, os mesmos princípios conduzem Sabatier a opiniões quase opostas. Tiele fazia da prece uma "manifestação" importante, mas relativamente secundária da "religião". Para Sabatier, ela é a sua essência. "A prece", afirma, "eis a religião em ato." [13]

Como se todo rito não tivesse este caráter! como se todo o toque de uma coisa sagrada, como se todo o contato com a divindade não fosse igualmente um comércio com Deus. Assim, "o *élan* interior da alma em direção ao Deus interior", tal como se realiza na oração meditativa (ἀρρητος ἀνωσις) de um protestante ultraliberal se torna o tipo genérico da prece, o ato essencial de toda religião. Quer dizer que religião e prece são definidas por suas últimas formas, as mais sutis, as mais raras. Sabatier, é verdade, é o primeiro a reconhecer que suas concepções são o produto de uma evolução, e se propõe a reconstituí-la. Ele nos mostra, portanto, como, na origem, a prece só possuía de religioso a crença em sua eficácia. Contrariamente a Tiele, admite que ela, primitivamente, manteve os deuses em escravidão. Depois, segundo ele, o fetichismo e o politeísmo teriam estabelecido uma espécie de contrato entre os deuses e o homem que, desde então, rezaria para obter. A religião de Israel teria realizado um novo progresso: a piedade e a moral tendo se fundido, teria resultado uma prece de confiança, de abandono, de alegria. Mas o monoteísmo radical do judaísmo deixava subsistir o temor a um deus por demais exterior ao homem. É o surgimento do Evangelho que encerra a evolução: a partir de Jesus o homem pôde se dirigir a Deus como se fosse seu pai. Mas, não obstante o interesse que esta exposição histórica possa ter, vemos como os fatos são arbitrariamente escolhidos. Sobre as origens, o fetichismo (supondo-se que exista um), sobre o moiseísmo, o cristianismo, temos apenas opiniões precipitadas, reduções filosóficas que não poderiam ser consideradas como provas. Não é em algumas linhas, mesmo profundamente condensadas, que podemos retirar a essência das grandes religiões. Por outro lado, fatos essenciais que invalidam a teoria não são examinados. Assim, Sabatier admite como evidente que a prece é um fato individual, enquanto que há numerosas religiões nas quais é proibido

[13] *Esquisse d'une philosophie de la religion d'après la psychologie et l'histoire.* Paris, 1897.

ao leigo ou à mulher orar. É que em verdade os resultados da discussão são predeterminados pela fé do autor. Trata-se menos de analisar os fatos do que de demonstrar a superioridade da religião cristã.

A prece, fenômeno social

Se os teóricos não saíram das generalidades, é porque, pela maneira com que colocavam o problema, eles mesmos afastavam os dados necessários para resolvê-lo. Com efeito, a prece é, essencialmente, para eles, um fenômeno individual; é uma coisa do foro interior: é uma obra da pessoa espiritual, uma manifestação de seu estado d'alma. Quanto às formas que assume, encaram-nas como uma espécie de queda; é, segundo eles, algo exterior e artificial, uma espécie de linguagem que a autoridade eclesiástica ou algum poeta, algum especialista, inventou para a comodidade do fiel, e que só tem sentido pelos sentimentos pessoais que aí podem se exprimir. Nestas condições, a prece se torna um fenômeno incompreensível, o qual não é mais possível conhecer, a não ser interrogando-se a si mesmo, ou interrogando os que rezam. Não há mais outro método possível fora da introspecção, com, no máximo, o controle que oferecem outras introspecções, as "experiências religiosas", como se diz, que a literatura teológica pôde registrar. Ora, fazendo-se introspecção pessoal ou recorrendo-se a estas estatísticas psicológicas tão na moda hoje em dia, só podemos determinar a maneira pela qual tais e quais, em determinado número, imaginam que rezam. Mas, acontece-nos amiúde realizar um ato do qual é impossível perceber as razões, o sentido, o alcance, a verdadeira natureza; freqüentemente, nossos esforços para sermos conscientes só nos levam a nos enganar sobre nós mesmos. A idéia que podemos fazer, mesmo de uma prática que nos é habitual, é apenas uma expressão inteiramente inadequada dela. Uma coisa é o conhecimento empírico de uma língua, mesmo o que possuem um poeta, um dramaturgo, outra coisa é o conhecimento que dela têm o filólogo e o lingüista. Da mesma maneira, uma coisa é a prece, e outra coisa é a representação dela que, por seus próprios meios, pode fabricar um espírito, mesmo religioso e culto.

Se existe algum fato para o qual a observação interior é radicalmente incompetente, este é exatamente a prece. Bem longe de ser elaborada, inteiramente, pela consciência individual e que, conseqüentemente, possamos apreendê-la facilmente por uma visão interior, é cheia de elementos de todos os tipos cuja origem nos escapa assim como a

natureza. Todo o mito e todo o rito nela convergem. Analisemos, por exemplo, uma das fórmulas religiosas das mais simples[14] que sejam, as da bênção: "*In nomine patris* etc." Quase toda a dogmática e quase toda a liturgia cristãs aí se encontram intimamente combinadas. *In nomine,* virtude atribuída ao próprio verbo da bênção, em nome do deus, e virtude especial ligada à pessoa que pronuncia a fórmula, o que implica toda a organização sacerdotal quando é um padre que abençoa, a individualização da religião quando é um leigo que abençoa etc. *Patris*: nome do pai dado a um deus único, logo, monoteísmo, concepção do deus interior etc. *Filii*: dogma do filho, de Jesus, messianismo, sacrifício do deus etc. *Spiritus Sancti*: dogma do Espírito, do Logos, da Trindade etc. Enfim, sobretudo o conjunto da prece leva a marca da igreja organizadora do dogma e do rito. E ainda não estamos hoje em estado de perceber tudo o que contém um enunciado aparentemente tão simples. Não somente ele é complexo pelo número de elementos que o compõem, mas ainda cada um deles resume toda uma longa história, que a consciência individual não pode naturalmente perceber. Uma interjeição como a que começa a prece dominical é o fruto do trabalho de séculos. Uma prece não é apenas a efusão de uma alma, o grito de um sentimento. É um fragmento de uma religião. Nela ouve-se ressoar o eco de toda uma imensa seqüência de fórmulas; é um trecho de uma literatura, é o produto do esforço acumulado dos homens e das gerações.

Isso significa que ela é antes de tudo um fenômeno social, pois o caráter social da religião está suficientemente demonstrado. Uma religião é um sistema orgânico de noções e de práticas coletivas relacionando-se com os seres sagrados que reconhece. Mesmo quando a prece é individual e livre, mesmo quando o fiel escolhe a seu gosto os termos e o momento, não há nada no que diz além de frases consagradas, e ele só fala das coisas consagradas, ou seja, sociais. Mesmo na oração mental, na qual, segundo a fórmula, o cristão se entrega ao espírito, ανακρατηθηναι τω πνευματι, o espírito que o domina é o da igreja, as idéias que suscita são as da dogmática de sua seita, os sentimentos que aí dominam são os da moral de sua facção. O budista, em sua meditação ascética, em seus exercícios, seus *karmasthâna*, refletirá

[14] A análise comparada dos dogmas e fórmulas que se tomam por aqueles, do sentido que elas tinham para a primitiva tradição cristã e do sentido que tinham para Lutero, mostra de maneira admirável estas mudanças de sentido, de importância.

consigo mesmo de maneira totalmente diferente, porque uma outra religião se exprime em sua prece.

A prece é social não só por seu conteúdo, mas também em sua forma. Suas formas são de origem exclusivamente social. Ela não existe fora de um ritual. Não falemos dos formalismos primitivos nos quais teríamos condições por demais favoráveis para provar nossa tese. Mas, mesmo nas religiões superiores, aquelas que convocam todo o mundo para a mesma prece, a massa de fiéis utiliza exclusivamente coleções consagradas. A *tephilah* e o *mahzor*, as suratas litúrgicas, o livro de missa e o breviário, o *book of common prayer*, e as coleções das diversas "confissões" satisfazem amplamente às necessidades da imensa maioria dos "crentes". Não só o texto é tradicional, mas ele se materializa num livro, no *livro*. Por outro lado, as circunstâncias, o momento, o lugar onde as preces devem ser ditas, a atitude que é preciso tomar, estão rigorosamente fixadas. Portanto, mesmo nas religiões que concedem o máximo de lugar à ação individual, toda prece é um discurso ritual, adotado por uma sociedade religiosa. É uma série de palavras com sentido determinado e classificadas na ordem reconhecida como ortodoxa pelo grupo. [15] Sua virtude é a que lhe atribui a comunidade. Ela é eficaz porque a religião a proclama eficaz. Sem dúvida, em certas religiões, o indivíduo pode, às vezes, rezar para se limitar a seguir formas impostas de fora. Mas o fato é raro, a meditação interior não se tornou uma prática corrente. Ademais, por mais livremente que se reze, observa-se sempre os princípios gerais dos ritos, de forma a não violá-los. Conscientemente ou não, nós nos conformamos a certas prescrições, toma-se uma atitude tida como adequada. [16] E é com as frases do ritual que formamos nosso discurso interior. O indivíduo, portanto, não faz mais do que atribuir a seus sentimentos pessoais uma linguagem que

[15] O que dizia o R. Bekaï do Shemoné Essé, das 18 bênçãos, é exatamente o contrário do que se produziu na sinagoga. Mas, seu dizer contém uma justa apreciação do valor das fórmulas canônicas: "E é preciso que saibas que desde o tempo de Moisés, nosso mestre, até os dias da grande sinagoga, a prece em Israel era sem ordem estabelecida para todos nós, e que cada fiel à parte fazia sua própria fórmula (o sentido da palavra hebraica é propriamente: enigma) e orava segundo sua vontade, segundo seu saber e sua ciência, seu talento na palavra; foi então que vieram os homens da grande sinagoga, e instituíram esta prece que é o *Shemoné Essé*, de maneira tal que houvesse uma prece ordenada que valesse para toda Israel." (*Or hahaiim*, 113).

[16] *Cf.* Mateus. VI, 5 e 6. Oposição da prece individual e da prece em comum da sinagoga. Mas esta oposição vem da própria sinagoga e não é uma invenção cristã.

não criou. É o ritual que constitui a própria base da prece a mais individual.

O que mostra bem que a prece é essencialmente um fenômeno social é que existem religiões nas quais ela é dita apenas pelo grupo ou pela autoridade sacerdotal. Acontece até que uma regra precisa proíba qualquer outro modo de rezar. É o caso da Índia. É *proibido* a todo aquele que não é brâmane rezar. Os brâmanes, a palavra indica, são os que rezam. São homens do *brahman*, da palavra sagrada. Ninguém divide com eles esta função. O fato é tanto mais notável quanto o sacrifício coletivo, e em geral todas as cerimônias populares e nacionais ou urbanas *parecem* ter desaparecido do bramanismo propriamente dito. É sempre para um indivíduo e não para a coletividade que se executam os ritos. [17] Mas, o beneficiário não é o autor dos ritos: ele não tem o direito de executá-los, nem conseqüentemente de dizer as preces se ele próprio não for padre. Pelo menos, se lhe acontece de intervir no decorrer de uma operação religiosa, é somente por convite do padre e nas formas prescritas rigorosamente. Ele somente repete o *mantra*, que lhe fazem recitar. E isto só é permitido às castas superiores, aos *ksatriyas*, aos nobres e aos homens livres, aos iniciados, e àqueles aos quais se conferiu o cordão bramânico. Se bem que também tenham "nascido duas vezes", só rezam por intermédio daquele a quem a sociedade religiosa deu o direito e o poder exclusivo de rezar. As castas inferiores fazem apenas horror aos grandes deuses, que nem as escutam.

Nos hebreus não encontramos proibição explícita da prece individual. Mas, de fato, as únicas preces das quais possuímos o texto são essencialmente coletivas. [18] São, em primeiro lugar, cânticos cantados seja pelo povo reunido, [19] seja pelos grupos peregrinos que subiam a Jerusalém, seja pela comunidade dos justos e dos pobres, onde foram

[17] Sublinhamos *parecem* porque, em nosso entender, os textos nos quais o ritual védico é consignado têm mais um valor teórico do que uma real veracidade histórica. Não representam toda a religião hindu da época anterior ao budismo, mas a parte cujo exercício era conferido às diversas escolas bramânicas.

[18] Dizemos "hebreus", ainda que muito poucos dos textos bíblicos de prece (o cântico de Débora é arcaizante e não arcaico) sejam anteriores ao exílio. Mas, se é assim para a religião pós-exílio, supomos que com muito mais razão, o mesmo se dá com o culto do primeiro tempo antes da destruição.

[19] Entre estes está esta espécie de canção, de canto popular mágico-religioso que é, em nosso entender, o mais antigo, o mais primitivo trecho de prece

compostos um grande número destes cantos; encontram-se em seguida os salmos litúrgicos, claramente destinados a serem ditos em público. A maioria deixa transparecer mesmo em seu aspecto o caráter levítico e sacerdotal: ou trazem uma rubrica que determina seu emprego no serviço do templo, [20] ou são redigidos de maneira que mostra que eram recitados pelas equipes de cantores do coro; [21] um terceiro grupo compreende cantos nitidamente populares que, quando não se conhecia mais o hebreu e o sentido primitivo, foram tomados por cantos religiosos. [22] Enfim temos um conjunto de imitações de modelos antigos. Mesmo os textos mais recentes, como a prece de Salomão, falam sobretudo da prece de um povo. Enfim, a própria evolução do judaísmo, a longa luta entre o templo e a sinagoga, a dificuldade que teve a prece da sinagoga de se tornar reconhecida como legítima, se bem que fosse ainda coletiva, demonstram bem que a prece era no início reservada ao templo, ao povo que aí se reunia, aos levitas que o representavam, uma equipe por tribo, ao fiel que vinha, acompanhado por padres, relacionar-se com Iavé, e realizar seu voto ou executar sua expiação.

São, é verdade, apenas dois casos particulares, o de *um* templo e o de *uma* religião; e eles podem ter como causas o embargo de dois sacerdócios sobre os cultos. Mas, pelo menos, provam que a prece *pode* ser apenas um fenômeno social. Entretanto, esta evolução possível tem causas profundas. Teremos ocasião de verificá-lo nas religiões elementares; no início, encontramos apenas preces coletivas, ou de forma rigorosamente coletiva. Sem dúvida não se constata que a prece individual tenha sido formalmente proscrita. Mas, primeiramente, como ritual não está aí condensado em regras precisas, não se pode esperar encontrar uma interdição deste gênero. Ademais, a ausência de tal interdição pode muito bem ser devida a que não se tivesse até mesmo a idéia de uma prece individual. De resto, seja lá como for, a esse respeito, pelo próprio fato de que nos dois casos, importantes e significa-

que a *Bíblia* nos conservou. É um verdadeiro coro de fazedores de chuva: *Nomb.* XXI, 17, 18. Em *Béer* (o poço), Moisés fez subir a água e Israel canta este cântico:

"Suba! poço! (o primeiro hemistíquio que falta nos LXX, mas que é precisamente interessante porque dá um caráter mágico a todo o cântico)./ Cantai a ele (ao poço)/ O poço, eles o sondaram/, os chefes o cavaram/ os nobres do povo/, com seus bastões de comunado/, com seus bastões de apoio./"

[20] Nesse sentido, a dedicatória ao chefe dos cantores, de 55 salmos etc.

[21] Fazemos alusão sobretudo aos salmos alfabéticos 34, 37, etc.

[22] O Cântico dos Cânticos.

tivos, a prece nos apareça como uma manifestação essencialmente social, somos autorizados a concluir que ela não é um fenômeno essencialmente individual.

O que encerra a demonstração de que a prece é um fenômeno coletivo são as relações que a ligam a outros fenômenos coletivos. Há notadamente toda uma ordem de fatos evidentemente sociais que mantêm com ela relações estreitas de parentesco. São as fórmulas jurídicas e morais. [23] Uma teoria da prece certamente não será inútil a quem quiser compreender o juramento, o contrato solene, os estilos de frases exigidos pela etiqueta, quer se trate de chefes, de reis, de cortes ou de parlamentos, as designações de cortesia. Todos estes fatos são tão próximos da prece que não precisaremos distingui-los mais tarde. A fórmula inicial da maioria das preces sacramentais no catolicismo e aquela pela qual se abre o pronunciamento de nossos julgamentos se superpõem quase traço por traço. Às expressões rituais *in nomine patris* etc. correspondem as palavras consagradas "Em nome do povo francês etc.". Tanto umas quanto as outras têm um valor evocativo e colocam a coisa que solenizam sob a proteção de um ser que chamam e tornam presente. E pelas fórmulas, é a todo formalismo, de uma maneira geral, que a prece se encontra vinculada. Portanto, ela ajuda a compreendê-lo. Até mesmo o caráter criador das formas que a sociedade impõe, em lugar nenhum aparece melhor do que na prece. A virtude *sui generis* delas, a marca particular que imprimem aos atos, nelas sobressai melhor do que em nenhuma outra instituição. Pois a prece só atua através da palavra e a palavra é o que há de mais formal no mundo. Portanto, jamais o poder eficaz da forma é tão aparente. A criação pelo verbo é o tipo da criação *ex nihilo*. [24]

Inclusive não há praticamente uma esfera da vida social onde a prece não tenha tido algum papel. Ela atinge a organização da família por ocasião da iniciação, do casamento etc. Ela consolida as alianças, as adoções. Ela intervém em toda a vida judiciária com o sermão. Ela alcança a moral na confissão, a prece expiatória, a culpa. Ela tem até funções econômicas. As preces com efeito são freqüentemente verda-

[23] As relações eram particularmente estreitas no muito antigo direito romano.

[24] É o tipo da eternidade, ao mesmo tempo que da causalidade, diz Manu. II, 84; "todas as outras atividades prescritas pelos Vedas são perecíveis (em si mesmas e por suas festas, diz o comentário), as libações e os sacrifícios etc.; imperecível, inalterável, é ao contrário o brâmane (a fórmula), e é Prajâpati (o deus causa, senhor dos seres)", *Cf.* VISNU. 56, 18 *et seqs.* Vasistha. XXVI, 9, 10.

deiros valores, contribuem para fazer a riqueza das classes sacerdotais. Ademais, há civilizações inteiras nas quais elas se passam por fatores da produção. A eficácia que se lhes atribui é análoga à do trabalho ou das artes mecânicas. Para numerosas tribos australianas o melhor meio de garantir a reprodução das espécies animais com as quais elas se alimentam, é executar certas cerimônias, pronunciar certas palavras, recitar certos cantos.

Mas quando dizemos que a prece é um fenômeno social, não queremos dizer que ela não seja numa certa medida um fenômeno individual. Interpretar desta maneira nossa tese seria compreendê-la mal. Não pensamos que a sociedade, a religião, a prece sejam coisas extraordinárias, sejam concebidas sem os indivíduos que as vivem. Mas, estimamos que, ainda que se realizando no espírito do indivíduo, a prece tem sobretudo uma existência social, fora do indivíduo, na esfera do ritual, da convenção religiosa. Em realidade, só fazemos inverter a ordem na qual os dois termos são geralmente estudados, não negamos nenhum. Ao invés de ver na prece individual o princípio da prece coletiva, fazemos da segunda o princípio da primeira. Fugimos assim do inconveniente de derivar o complexo do simples, a prece canônica da igreja da prece espontânea do indivíduo. Mas, não desprezamos por isso a importância do fator individual. Que cada um tenha podido ou sabido rezar à sua maneira desde o princípio, é o que não sabemos, mas de que não encontraremos prova alguma, e que dificilmente poderíamos encontrar uma que nos satisfizesse. Que desde o princípio tenha havido inventores de preces é, ao contrário, o que nós mesmos deveremos constatar. Mas o papel que o indivíduo exerce necessariamente no funcionamento das práticas coletivas não lhes tira seu caráter coletivo. Da mesma maneira que cada um tem seu estilo, seu sotaque, ainda que falando a linguagem nacional, cada um pode criar sua prece, sem que a prece deixe de ser uma instituição social. Quanto às preces que, compostas por indivíduos, entram nos rituais, a partir do momento em que elas são aí recebidas, deixam de ser individuais. E aliás, se puderam se generalizar e se tornar obrigatórias é, primeiramente, porque satisfaziam às exigências do ritual constituído, e, conseqüentemente, porque respondiam às necessidades coletivas de inovação religiosa. Enfim, elas também devem seu sucesso à autoridade que a opinião confere a seus autores. Estes não são poetas quaisquer, mas padres, profetas, videntes, quer dizer, homens que a comunidade acredita em relações

com os deuses.[25] Quando falam, são os deuses que falam por suas bocas. Não são simples indivíduos, eles mesmos são forças sociais.

Método

Resta-nos determinar o método que melhor convém a nosso assunto. Ainda que pensemos que não é necessário tratar perpetuamente das questões de metodologia,[26] parece-nos, entretanto, que há interesse em explicar aqui os procedimentos de definição, de observação de análise que serão aplicados no decorrer deste trabalho. Assim, se poderá fazer mais facilmente a crítica de cada uma de nossas etapas e controlar seus resultados.

No momento em que a prece, parte integrante do ritual, é uma instituição social, o estudo tem uma matéria, um objeto, uma coisa à qual pode e deve se vincular. Com efeito, enquanto que para os filósofos, os teólogos, o ritual é uma linguagem convencional através da qual se exprime, de maneira imperfeita, o jogo das imagens e sentimentos íntimos, ele se torna para nós a própria realidade. Pois contém tudo o que existe de ativo e vivo na prece: guarda de reserva tudo o que foi posto de sentido nas palavras, contém em germe tudo o que dele se poderá deduzir, mesmo por sínteses novas: as práticas e as crenças sociais aí condensadas estão carregadas do passado e do presente, cheias do futuro. Portanto, quando se estuda a prece deste ângulo, ela deixa de ser algo inexprimível, inacessível. Torna-se uma realidade definida, um dado concreto, alguma coisa de preciso, de resistente e determinado que se impõe ao observador.

Definição. Se sabemos agora que existe em algum lugar um sistema de fatos chamados preces, deles temos ainda apenas uma apreensão confusa: não conhecemos sua extensão, nem os limites exatos. Precisaremos, então, antes de tudo transformar essa impressão indecisa e vaga

---

[25] Justamente, nas sociedades australianas que iremos estudar, a invenção das fórmulas é o privilégio destes mágicos, bardos, os quais mostramos que só o fazem porque são dotados de uma autoridade social e são eles próprios sugestionados pela sociedade. "L'origine des pouvoirs magiques." *Mélange d'histoire des religions.* II (*Cf. Oeuvres.* v. II).

[26] Reconheceremos no que se segue uma aplicação dos princípios colocados por DURKHEIM. *Règles de la méthode sociologique.* 3.ª ed., 1907; *cf.* MAUSS e FAUCONNET. "Sociologie." In: *Grande Encyclopédie* (*Cf. Oeuvres.* III).

numa noção distinta. Aí está o objeto da definição. Não se trata, bem entendido, de definir de chofre a própria substância dos fatos. Tal definição só pode vir no fim da ciência; a que devemos fazer no princípio só pode ser provisória. Ela está destinada apenas a iniciar a pesquisa, a determinar a coisa a estudar, sem antecipar os resultados do estudo. Trata-se de saber quais são os fatos que merecem ser chamados de preces. Mas esta definição, ainda que provisória, não será nunca estabelecida com muito cuidado, pois dominará toda a seqüência do trabalho. Ela facilita de fato a pesquisa porque limita o campo da observação. Ao mesmo tempo, torna metódica a verificação das hipóteses. Graças a ela, fugimos do arbitrário, somos obrigados a considerar todos os fatos de prece e a considerar apenas eles. A crítica pode então ser feita segundo regras precisas. Para discutir uma proposição, é preciso mostrar: ou que a definição era má e prejudicava toda a seqüência do raciocínio, ou que se negligenciou o fato tal que cabia na definição, ou então, enfim, que se levaram em conta fatos que não cabiam.

Ao contrário, quando a nomenclatura não está definida, o autor passa insensivelmente de uma ordem de fatos a outra, ou uma mesma ordem de fatos leva nomes diferentes em diferentes autores. Os inconvenientes que resultam da ausência de definição são particularmente sensíveis na ciência das religiões, na qual tem-se preocupado pouco em definir. É assim que os etnógrafos depois de terem dito que a prece é desconhecida nesta ou naquela sociedade, nos citam "cantos religiosos", numerosos textos rituais que aí puderam observar. Uma definição prévia nos poupará essas deploráveis imprecisões e esses intermináveis debates entre autores que, sobre o mesmo assunto, não falam as mesmas coisas.

Como esta definição vem no início da pesquisa, isto é, num momento em que os fatos só são conhecidos de fora, pode ser feita apenas a partir de sinais exteriores. Trata-se exclusivamente de delimitar o objeto de estudo e, por conseqüência, de marcar os seus contornos. O que é preciso encontrar são alguns caracteres aparentes, suficientemente sensíveis que permitam reconhecer, quase que à primeira vista, tudo o que é prece. Mas, por outro lado, estes mesmos caracteres devem ser objetivos. Não devemos confiar nem em nossas impressões nem em nossas prenoções, nem naquelas dos meios observados. Não diremos de um ato religioso que é uma prece porque nós o sentimos como tal, nem porque os fiéis desta ou daquela religião assim o no-

meiam.[27] Assim como o físico define o calor pela dilatação dos corpos e não pela impressão de quente, é nas próprias coisas que iremos buscar o caráter em função do qual a prece deve ser expressa. Definir a partir de impressões significa não definir; pois nada é mais mutável do que uma impressão: ela muda de um indivíduo a outro, de um povo a outro; ela muda, num indivíduo como num povo segundo o estado de espírito em que se encontram. Portanto, quando, ao invés de constituir — arbitrariamente, admitamos, mas com o cuidado da lógica e o sentido do concreto — a noção científica da prece, nós a formamos com a ajuda de elementos tão inconsistentes quanto o sentimento dos indivíduos, a vemos oscilar entre os contrários, em detrimento do trabalho. As coisas as mais diferentes são chamadas de preces, seja durante um mesmo trabalho por um mesmo autor, seja segundo os autores que dão à palavra sentidos diversos, seja segundo as civilizações estudadas.[28] Desta maneira, opõem-se como contraditórios fatos que pertencem a um mesmo gênero, ou confundem-se fatos que devem ser distinguidos. Assim como a física antiga fazia do quente e do frio duas naturezas diferentes, um idealista, ainda hoje, se recusará a admitir que haja algum parentesco entre a prece e o grosseiro feitiço mágico. O único meio de escapar de distinções tão arbitrárias quanto certas confusões, é afastar, uma vez por todas, estas prenoções subjetivas para alcançar a instituição em si. Sob tal condição, esta definição inicial será já um primeiro ganho para a pesquisa. Pois a propriedade que ela ressalta, sendo objetiva, exprime em algum grau a natureza da coisa. Ainda que exterior, é solidária das propriedades mais essenciais, cuja descoberta se torna assim mais fácil. É dessa maneira que a dilatação dos corpos pela qual se define o calor corresponde aos movimentos moleculares que a termodinâmica descobriu.

A observação. Uma vez definidos os fatos, é preciso entrar em contato com eles, isto é, observá-los. Mas, a observação a que diz respeito o nosso tema apresenta dificuldades particulares e se exerce dentro de condições especiais. Os fatos que servem de matéria a uma teoria da prece não são dados imediatamente como um organismo é dado ao zoólogo que o descreve. Estão registrados em documentos

---

[27] Isto representará entretanto uma forte suspeita, mas somente no caso em que os rituais estejam bem nitidamente estabelecidos, e os cânones impostos.

[28] Assim, não se duvida que a "epiclese" do cânon da missa seja uma prece, mas duvida-se que a dos papiros helenísticos o seja. CABROL. *Origines liturgiques.* 1906, 1.ª Conferência; "La prière antique." 1900, p. 1300.

históricos ou etnográficos através dos quais é preciso saber reconhecê-los de maneira a determinar sua natureza verdadeira. Um procedimento especial é, portanto, necessário para destacá-los, e, em certa medida, construí-los. É este modo particular de observação que as ciências históricas designam sob o nome de crítica. Partindo dos mesmos dados que a História, a Sociologia deve lhes aplicar os mesmos métodos. Sem dúvida, foi separada dela que nasceu a crítica, mas ela deve assimilar seus princípios essenciais, pois não lhe interessam fatos inautênticos e controvertidos. É o que se tem esquecido com demasiada freqüência em matéria de etnografia. Não existem fatos que exijam tanto a crítica, não existem fatos aos quais ela seja tão pouco aplicada. [29] Mesmo a escola antropológica emprega, em geral, materiais etnográficos, dos quais se serve sem tê-los criticado suficientemente. [30]

Mas, não basta dizer que a Sociologia deve tirar da História seus procedimentos. Ao mesmo tempo que ela generaliza o emprego deles, atribui-lhes um outro espírito. Torna-os mais claros, mais conscientes, mais rigorosos; estende o círculo de aplicação ao mesmo tempo que os mantém em seu lugar. Pois sucedeu que os historiadores fizeram da crítica quase que o objetivo da pesquisa. Colocando em princípio que um fato não pode ser utilizado antes de ter sido determinado em todos os seus detalhes, eles se detêm infinitamente em suas discussões desesperantes e adiam sem limites a hora da sistematização. Ao contrário, no momento em que se vê na crítica um simples meio inicial da ciência, ela está orientada para objetivos definidos.

A primeira coisa a fazer diante de um documento é pesquisar o seu valor, quer dizer, estabelecer o coeficiente de erro que ele comporta, dado o estado em que se encontra, a maneira pela qual nos foi transmitido, a data, as fontes etc. É o que se chama ordinariamente de crítica externa. Nós deveremos, naturalmente, utilizá-la de maneiras diferentes, segundo se trate de textos ou de informações indiretas relativas à prece. Retiremos nossos exemplos do domínio da etnografia, pois é o domínio que deveremos particularmente percorrer no decorrer deste primeiro trabalho. Se, até o presente, as informações dos etnógrafos foram demasiadamente desdenhadas por certos sociólogos, é simplesmente porque não as haviam submetido à crítica necessária. É em reali-

[29] Tentamos dar uma amostra do que entendíamos por este gênero de crítica, tanto nos capítulos que publicamos mais adiante, quanto num outro trabalho: "L'origine des pouvoirs magiques." In: *Mélanges*. II.

[30] Fazemos exceção para os trabalhos de N. W. THOMAS.

dade bem possível determinar a parte de interpretação pessoal que contém uma observação. Assim, quando um antropólogo, mesmo tão prevenido quanto Curr, diz que não há preces entre os australianos, não daremos crédito algum à sua afirmação. Primeiramente, porque ele tem o hábito de negações precipitadas. Depois porque ele mesmo nos relata um certo número de ritos que merecem certamente o nome de preces. Quando nos encontramos em presença de verdadeiros textos de preces, estamos mais próximos dos fatos originais, mas ainda assim é preciso levar em conta tudo o que nos separa deles. Na maior parte do tempo possuímos apenas traduções, o valor das quais é preciso determinar, segundo a competência, a consciência do autor etc. A seguir, nos é necessário medir a autenticidade do documento apresentado, segundo as condições nas quais foi recolhido, o informante que o ditou etc. Assim, Ellis, em suas *Polynesian Researches*, nos dá um longo texto de hino sem mencionar em que parte do Taiti ele o observou, em que época, qual a sua fonte. Sabemos, por outro lado, que se Ellis conhecia bastante bem a língua da ilha, era muito religioso. Não deveremos pois nos servir deste texto sem as precauções que se tornam necessárias tanto pelo estado de indecisão em que sua leitura nos deixa quanto pelos preconceitos de seu tradutor.

Mas, à crítica do documento deve se acrescentar a crítica do fato relatado no documento. A primeira não pode dispensar a segunda mesmo quando o documento é datado. Pois, por exemplo, um documento recente pode registrar fatos antigos, e de dois documentos de data diferente não é sempre no menos antigo que estão os fatos mais recentes. É assim que encontramos na *Bíblia* ritos evidentemente posteriores a certos ritos mágicos que somente o *Talmud* conservou para nós. Esse segundo tipo de crítica recebeu o nome de crítica interna. Tem por objeto estabelecer o fato em si, situando-o em seu meio, e decompondo-o em seus elementos. Para isto, determina-se a sua data, isto é, basicamente, o período religioso ao qual pertence, o sistema ritual ao qual se vincula, a significação que possui em seu conjunto e em cada uma de suas partes. Para chegar a essas determinações, os historiadores empregam diversos processos que nos parecem, todos, repousar sobre um mesmo princípio de natureza evidentemente sociológico, o princípio da interdependência dos fenômenos sociais. Por exemplo, data-se uma prece segundo a antiguidade das formas verbais e sintáticas que nela são empregadas, o que vem relacionar esta instituição social, que é a prece, com esta outra instituição social, que é

a linguagem.[31] Ou então demonstra-se que o texto tal menciona ou implica acontecimentos que só puderam se realizar em um determinado momento da evolução. Ou ainda classifica-se cronologicamente uma série de hinos, partindo do princípio de que as "formas puras" dependem das "formas impuras", e, por conseguinte, lhes são posteriores, ou inversamente. Aliás, de uma maneira geral, é fácil compreender como existe o mesmo axioma fundamental na base de todos esses raciocínios: pois, como vincular um fato a um meio, a não ser demonstrando como este meio agiu sobre este fato?

Sendo esse o postulado da crítica interna, os historiadores que dele se utilizam, fazem, portanto, conscientemente ou não, trabalho de sociólogo. Ora, a aplicação de um método é tanto mais regular e mais segura quanto mais consciente for. O sociólogo tornando seus os processos da crítica não pode, portanto, deixar de tornar mais proveitoso o seu uso.

Uma vez que se esclareceu o princípio sobre o qual se baseiam, encontramo-nos em melhor situação para aplicá-lo conforme sua natureza verdadeira.

Sobretudo estamos menos sujeitos a substituí-lo por outros princípios que em realidade não têm nem o mesmo sentido nem o mesmo valor. Assim, a crítica, e sobretudo a crítica bíblica, fez uso, às vezes abusivamente, do princípio de contradição. Admite-se como evidente que dois fatos contraditórios ou simplesmente contrários são necessariamente de datas ou de origens diferentes. Por exemplo, segundo a maioria dos autores, as *dânastùti* (glorificações e bênçãos invocadas sobre o sacrificante) que encerram um grande número de hinos védicos, seriam interpoladas, tão simplesmente porque não se ajustam imediatamente ao resto do texto. Mas, nunca foi necessário que se ajustassem a ele intimamente. Pressupor que as preces são todas necessariamente bem feitas é desconhecer a natureza verdadeira dos elos que unem entre si os fenômenos sociais. Se existe um ponto que a ciência das religiões demonstrou é que uma mesma noção ou uma mesma ação religiosa pode ter os sentidos os mais diferentes, os mais contraditórios. Uma mesma instituição social pode ter as funções as mais variadas, produzir os

[31] Este é o caso da maior parte dos trabalhos filológicos sobre os Gâthas do Avesta ou as diferentes partes dos diversos Vedas. O critério da língua é um dos melhores, mas não é um dos mais seguros: os rituais fazem, com efeito, abusos de linguagens arcaicas, mesmo na Austrália, e a língua artificial de um rito recente pode conter formas mais antigas do que a de um rito antigo.

efeitos os mais opostos. Uma mesma prece que começa por um ato de desinteresse pode terminar por um ato interessado. Não é indispensável que uma simples contradição lógica seja o sinal de uma incompatibilidade real entre os fatos.

Ao mesmo tempo, nos livramos de um certo número de questões mais ou menos ociosas que a crítica trata de bom grado, e somos levados a colocar outras mais essenciais. Supõe-se freqüentemente que cada prece teve um autor, e para estabelecer seu texto e sentido, busca-se: Qual foi o autor? Quais foram suas expressões? Quais foram suas idéias? Ora, colocada nestes termos, a questão é, na maior parte do tempo, insolúvel. Com efeito, em geral, as religiões atribuem a autores míticos, deuses, heróis ou videntes, a composição das preces. Mas, mesmo onde houve verdadeiras invenções de preces, como nas religiões recentes, houve, como tendência do ritual, fazer desaparecer todo traço de particularidades individuais. Bem outra é a verdadeira questão crítica se vemos na prece uma instituição social.[32] A partir daí, de fato, a questão essencial não é mais se indagar que autor imaginou tal prece, mas que coletividade a empregou, em que condições, em que estágio da evolução religiosa. Não se pesquisa mais o texto original, mas o texto recebido, tradicional e canônico; não são mais as idéias de um homem que se tenta reencontrar sob as palavras, mas as de um grupo.

Deste mesmo ponto de vista, o problema da data perde sua preponderância. Sem dúvida, as questões de cronologia não seriam negligenciadas. Mas, com esta reserva, o valor de um fato para uma teoria sistemática da prece depende muito menos de sua idade aproximada do que do lugar que ocupa no conjunto do ritual. É menos no tempo do que na liturgia que importa situá-lo antes de tudo. Eis, por exemplo, a coleção de salmos conhecidos sob o nome de *Hallel*. Sua data é imprecisa, mas o uso ritual é mais facilmente determinável. Pode-se estabelecer que eram cantados quando dos sacrifícios das três grandes festas e da Neomênia, mas não por ocasião do sabá, de Roch Hachanah, ou de Kippour. Donde se conclui que faziam parte do ritual dos antigos sacrifícios solenes. Assumem assim todo o seu sentido e podem caber mais facilmente numa teoria seja da prece judia, seja da prece

[32] Loisy aplicou recentemente princípios deste gênero à exegese dos Evangelhos, que foram antes de tudo, segundo ele, a propriedade das diversas Igrejas, *Les Evangiles synoptiques, Introduction.*

em geral. E, além disso, a questão da data se acha, numa certa medida, esclarecida. Pois o *Hallel* está assim vinculado à mais antiga das liturgias do templo, a das festas agrárias e astronômicas, por oposição à do sabá e das festas mosaicas. Hesitaremos, por conseguinte, em dizer que não havia salmos desse gênero quando do primeiro templo, sem poder afirmar, entretanto, que é a redação atual que era utilizada.

O sociólogo não possui, pois, exigências menores do que as do historiador mais escrupuloso. Ele também se esforça por descobrir todo o detalhe dos fatos, e se obriga a vinculá-los a um meio bem descrito. Mas a fixação do detalhe não é para ele o todo da ciência. E o meio para o qual se dirige sua atenção é, antes de tudo, o conjunto de instituições sociais, com os quais o fato é solidário. Conduzida com esse espírito, a crítica não se arrisca a se perder em comentários, em discussões de simples curiosidade. Ela prepara as vias para a explicação.

A explicação. Explicar é estabelecer, entre os fatos determinados, uma ordem racional. O sociólogo que trata da prece não deve, de fato, se limitar a descrever a maneira como se reza em tais ou quais sociedades, deve buscar as relações que unem os fatos das preces uns aos outros, e aos outros fatos que os condicionam. Trata-se de construir uma hierarquia das noções que se esclarecem mutuamente, e cujo conjunto constitui uma teoria da prece.

Mas, uma tal sistematização pode se realizar de duas maneiras diferentes. Em primeiro lugar, pela análise de fenômenos mais ou menos numerosos, mas suficientemente escolhidos, forma-se uma noção genérica. Expressa-se esta noção numa fórmula que dá como que o esquema do fato a explicar, quer se trate da prece ou do sacrifício, da pena ou da família. Pode-se então procurar estabelecer os caracteres muito gerais dos fatos cuja análise possui esta noção. Depois, examina-se como esta fórmula esquemática varia, quando fazemos intervir essa ou aquela causa em função da qual a instituição deve variar. Tem-se assim um sistema de conceitos, indo do mais geral ao mais particular, onde pode-se ver como e por que o gênero, enriquecendo-se de diferenças específicas, dá origem à diversidade das espécies. Foi esse método que nós mesmos empregamos numa outra ocasião. [33]

Mas, existe um segundo processo de explicações que pode ser igualmente empregado. Em lugar de partir do gênero para chegar à espécie,

[33] HUBERT e MAUSS. "Essai sur la nature et la fonction du sacrifice." In: *Mélanges d'histoire des religions.* 1909.

parte-se das formas mais rudimentares que o fato considerado tenha apresentado, para passar progressivamente às formas cada vez mais desenvolvidas, e demonstra-se como as segundas saíram das primeiras. Tem-se assim, como no primeiro caso, uma série de noções hierarquizadas. Apenas, na explicação esquemática é-se colocado fora do tempo e do espaço, já que se consideram o gênero e todas as espécies como se fossem dados num mesmo momento lógico. Agora, ao contrário, lida-se com tipos que realmente se sucederam na história, que nasceram uns dos outros, e propõe-se traçar novamente a ordem de sua gênese. Eis por que esta explicação pode ser chamada genética. Assim, no que concerne ao nosso tema, se se emprega o primeiro processo, começa-se por determinar, com ajuda de boas observações, os traços constitutivos da prece em geral, para buscar em seguida como ela se torna, segundo as circunstâncias, prece de expiação, de ação de graças, hino, prece de solicitação, prece votiva etc. Caso se a explique geneticamente, pergunta-se qual é a mais rudimentar de todas as formas que são conhecidas da prece, para determinar em seguida a forma imediatamente superior que dela saiu, a maneira pela qual se originou da outra, e assim por diante, até que se alcancem as mais recentes. Veremos, por exemplo, na Índia, certos hinos védicos de panteísmo sincrético dar origem à oração mística dos Upanixade, e a esta suceder a meditação ascética, bramânica ou budista.

Ainda que estes dois métodos sejam igualmente lícitos, o segundo nos parece mais adequado ao estudo da prece. Com efeito, quando se trata de uma instituição que evoluiu constantemente, e que no decorrer da evolução assumiu grande multiplicidade de formas, a explicação esquemática, porque faz abstração da história, não pode reconstituir bem a fisionomia real dos fatos. Ela só convém realmente nos casos em que o fenômeno assume, em alguma parte, formas suficientemente completas para que seja mais ou menos fácil perceber a sua essência, e em que as variações que ele sofreu estejam bastante restringidas, tanto em número quanto em importância. Ora, a prece, nós vimos, está em perpétua transformação. Seria bem difícil fixar um momento no qual ela se realize de maneira mais completa do que em todos os outros lugares. A sucessão histórica das formas torna-se, portanto, o fator importante da explicação.

Aliás, de maneira geral, a explicação genética apresenta certas vantagens. Ela segue a ordem dos fatos e assim deixa menos lugar para erro. Por isso mesmo, torna mais difíceis as omissões, pois uma

lacuna na seqüência da evolução criaria uma solução de continuidade que seria logo sentida. Ademais, compreende-se melhor a natureza dos fatos quando se assiste à sua gênese. Enfim, ela pode servir para preparar uma explicação esquemática que seria muito mais perfeita, vindo após uma pesquisa metódica e uma primeira sistematização dos fatos.

O primeiro momento de uma explicação genética consiste em estabelecer uma classificação genealógica dos tipos de preces, quer dizer, constituir os tipos organizando-os segundo a ordem de sua evolução. Por si só, a classificação deste gênero nos fornece já, à medida de seus progressos, uma primeira explicação. Cada tipo de prece tem, de fato, como matéria primeira, o tipo ou os tipos imediatamente antecedentes, sua genealogia nos permite saber de que ele é feito. Mas, fazendo derivar assim o superior do inferior, não pretendemos de maneira alguma explicar o complexo pelo simples. Pois as formas mais rudimentares não são em grau algum mais simples do que as formas mais desenvolvidas. A complexidade delas é apenas de natureza diferente. Os elementos que se distinguirão e se desenvolverão no decorrer da evolução estão aí reunidos num estado de penetração mútua. A unidade resulta da confusão deles; esta é tamanha que o tipo não pode ser caracterizado por nenhum deles, mas por esta espécie de mistura, de fusão tão íntimas que uma separação radical seria arbitrária, contrária à razão e aos fatos. É preciso se prevenir bem do erro cometido com demasiada freqüência que faz com que tenhamos concebido as formas primitivas como reduzidas a um único elemento. Todas as espécies de dificuldades indeslindáveis vieram deste erro inicial. Assim, ainda se levanta, às vezes, a questão de saber se a prece veio do feitiço mágico, ou o inverso. Em realidade, se a deduzimos, será de um princípio mais complexo que compreenderá todos os dois ao mesmo tempo.

Mas, se as formas mais organizadas saem das mais rudimentares, estas não contêm a causa de sua evolução. A classificação genealógica nos dá um quadro fundamentado da gênese, não nos faz conhecer seus fatores determinantes. As forças que transformam o sistema da prece lhe são necessariamente exteriores. Onde temos então oportunidade de encontrá-las? Não é na constituição mental do indivíduo que as descobriremos. As leis gerais da representação humana, em toda parte idênticas a elas mesmas, não saberiam explicar uma tal diversidade de tipos. Podem, no máximo, demonstrar a possibilidade da prece em geral. Mesmo uma tal explicação, pelas condições as mais remotas, permanece evidentemente muito distantes dos fatos. Com maior razão, não nos

levaria a compreender como a religião tal possui tal sistema de preces, por que, por exemplo, a prece mística se desenvolveu no caso tal, enquanto que a prece adorativa se desenvolveu sobretudo em outro.

As causas verdadeiramente determinantes e imediatamente próximas de todas essas variações só podem se encontrar num meio igualmente variável, e em relações imediatas com a prece. É o meio social. Existe entre uma dada prece, uma sociedade e uma religião dadas, um elo necessário. E desde agora pode-se dizer que certos tipos de preces são característicos de determinada organização social, e inversamente. Assim, onde encontrarmos preces mágico-religiosas destinadas a manter a vida de certas espécies animais ou vegetais, podemos estar certos de que estamos em presença de grupos totêmicos. Este caráter determinante das causas sociais se manifesta igualmente na diversidade das transformações que às vezes sofre um mesmo tipo de prece, segundo os meios em que se desenvolve. De um mesmo ritual budista, essencialmente meditativo e espiritual na origem, puderam sair formas tão contrárias quanto a *dharani* tibetana, japonesa, nepalesa ou chinesa, verdadeira materialização da prece, e as fórmulas místicas dos bonzos siameses e birmaneses. Da mesma maneira, o catolicismo e o cristianismo ortodoxo desenvolveram uma prece mecânica e idólatra, enquanto que o protestantismo desenvolvia sobretudo a prece mental e interna. É que uma mesma forma contém em si possibilidades muito diversas e até opostas, e de acordo com estas circunstâncias é uma ou outra destas virtualidades que se realiza. O que mostra, além disso, que a evolução da prece não está sujeita a um determinismo rígido, mas deixa, ao contrário, algum lugar à contingência.

Quanto ao instrumento da explicação genética, é o mesmo, quer se trate da classificação genealógica ou da determinação das causas. É o método comparativo. Pois, em matéria de fenômenos sociais, só se pode chegar a uma explicação qualquer por meio da comparação.

Inicialmente, no que concerne à constituição dos tipos, ela supõe evidentemente que aproximamos diversos sistemas de preces, a fim de retirar os caracteres comuns. Mas, é preciso ter cuidado de comparar apenas as coisas comparáveis entre si. Os diferentes rituais, com os quais se procura formar um tipo, devem, pois, pertencer a religiões da mesma ordem. É verdade que, no atual estado da ciência, não podemos nos apoiar sobre uma classificação objetiva das religiões. Entretanto, é incontestável que, desde agora, grandes categorias começam a ser estabelecidas, e pode-se então limitar o campo de comparação, de maneira

a evitar uniões de fatos por demais discordantes. Por exemplo, não se contestará nosso direito de comparar as religiões australianas entre si, e de determinar assim a natureza da prece nas religiões do mesmo tipo. Em tais comparações, são sobretudo as concordâncias que são levadas em conta. Não obstante, se não se pesquisam ao mesmo tempo e com o maior cuidado as diferenças, estamos sujeitos a tomar por essenciais semelhanças inteiramente fortuitas, pois as coisas mais discordantes podem ser semelhantes em certos aspectos, e por conseguinte serem classificadas juntas. Da mesma maneira que se definiu como peixe todo animal que vive na água, poderíamos definir o hino pelo canto e confundi-lo depois com os cantos populares. Inversamente, estas similitudes superficiais acarretam sempre como conseqüência diferenças igualmente superficiais, e podem levar a opor radicalmente coisas que são da mesma natureza. Pela mesma razão com que aproximamos o hino do canto poderíamos separá-lo da prece da qual é apenas uma variedade. Se acreditamos dever insistir sobre esta regra de método, é porque a ciência das religiões, e, de maneira mais geral, a Sociologia, ignorou-a com muita freqüência. Como nossa ciência ainda está no seu início, a atenção se dirige mais facilmente para as concordâncias que, por sua repetição, atraem o espírito. Esquece-se de aprofundar a análise até o elemento diferenciador. É assim que se constituíram vastos gêneros de fatos com contornos indefinidos e compostos de elementos no fundo heterogêneos; é o caso das noções correntes, como totemismo, tabu, culto dos mortos, patriarcado, matriarcado etc.

Os tipos uma vez constituídos, a genealogia deles surge, por assim dizer, por si mesma. O tipo superior cabe, por assim dizer, no tipo inferior do qual surgiu imediatamente; possuem partes comuns que manifestam o seu parentesco. Com efeito, na maioria dos casos, as formas elementares não desaparecem completamente diante das formas mais elevadas, mas persistem sob, ao lado, ou no próprio interior destas últimas, como se para testemunhar a sua origem. Assim, vimos na India o simples *mantra* mágico subsistir lado a lado com a oração ascética. [34] Ademais, acontece muito freqüentemente que possamos seguir diretamente na história a evolução durante a qual se constituíram tipos novos; e então não é mais necessário induzir a ordem de sucessão deles, devemos apenas observá-la.

[34] Os poderes mágicos (o *mantra*, em particular) têm mesmo na mística hindu, budista e bramanista, a propriedade do asceta, do *yogin*.

Enquanto que para constituir os tipos, era sobre as concordâncias que se dirigia imediatamente a comparação, quando queremos determinar as causas, são as diferenças que são as mais instrutivas. Assim, os traços distintivos da prece australiana, ponto de partida de nossa pesquisa, provêm do que o próprio meio social australiano tem de específico. É pois aproximando as características diferenciais tanto desta organização social quanto desta espécie de prece, que poderemos chegar a descobrir as causas da última. Com maior razão, deverá ser assim quando, nos elevando para além das formas elementares, formos pesquisar como evoluiu, pois as mudanças sucessivas pelas quais passaram, estão evidentemente em relação com as mudanças paralelas que se produziram nos meios sociais correspondentes.

Mas, nesses meios sociais podem-se distinguir por assim dizer duas esferas concêntricas, uma formada pelo conjunto das instituições gerais da sociedade, outra pelo conjunto das instituições religiosas. Estes dois fatores desempenham um papel evidentemente desigual na gênese dos tipos de preces. Algumas vezes a organização social, seja política, seja jurídica, seja econômica, age diretamente. Por exemplo, têm-se, segundo os casos, as preces do culto nacional, as do culto doméstico; têm-se as preces para a caça, para a pesca etc. Freqüentemente até a estrutura da prece depende da estrutura social. Assim as formas elementares da prece nos aparecerão como que ligadas à organização do clã. Entretanto, em geral, a prece está mais imediatamente em relação com o resto dos fenômenos religiosos e é sob sua ação direta que evolui. Assim, ela varia conforme os poderes míticos sejam ou não personificados, conforme exista ou não um sacerdócio. Certamente, mesmo nesses últimos casos é ainda o meio social geral que é o motor último, pois é o que produz no meio religioso as modificações que se repercutem na prece. Não é menos verdade que as causas próximas são particularmente religiosas. É pois no círculo determinado dos fenômenos sociais que a comparação deverá, de maneira mais geral, se passar.

Esses são os processos principais dos quais deveremos nos servir durante nosso trabalho. Para expô-los, tivemos que separá-los uns dos outros. Mas, isto não significa que os empregaremos cada um separadamente, em instantes sucessivos. Haveria um excesso estéril de dialética a tentar resolver cada problema, não por inteiro, a cada vez que um se apresente, mas em muitas vezes, segundo as divisões do método. Apenas a definição provisória deve ser objeto de uma pesquisa distinta, porque constitui a etapa inicial da qual todas as outras dependem. Mas a se-

guir, todas as formas da crítica e todos os tipos de comparação serão naturalmente misturados na prática. As distinções que precedem não são os limites antecipados de nossa exposição, são simplesmente destinadas a precisar nossa posição e a tornar mais fácil o controle de nossas observações e de nossas hipóteses.

III

Definição Inicial

A primeira etapa que devemos cumprir é, pois, encontrar uma definição provisória da prece. Trata-se de determinar um sinal exterior mas objetivo, graças ao qual os fatos das preces possam ser reconhecidos. Pois é preciso compreender bem que não queremos fazer outra coisa a não ser sistematizar os fatos. Quando dizemos "a prece", não queremos dizer que exista em algum lugar uma entidade social que mereceria este nome e sobre a qual poderíamos especular imediatamente. Uma instituição não é uma unidade indivisível, distinta dos fatos que a manifestam, é apenas o sistema deles. Não só "a religião" não existe e há somente religiões particulares, mas ainda cada uma delas não é nada mais do que um conjunto mais ou menos organizado de crenças e práticas religiosas. Da mesma maneira, a palavra prece é apenas um substantivo pelo qual denotamos um conjunto de fenômenos; cada um é, individualmente, uma prece. Só que todos possuem em comum certas características próprias que uma abstração pode isolar. Podemos pois reuni-los sob um mesmo nome que os designa a todos e designa apenas a eles.

Mas, se para constituir esta noção, não estamos de maneira alguma ligados pelas idéias correntes, não as devemos destruir inutilmente. Não se trata absolutamente de empregar num sentido inteiramente novo uma palavra da qual todo o mundo se serve, mas de pôr em lugar da concepção usual, que é confusa, uma concepção mais clara e mais distinta. O físico não desfigurou o sentido da palavra calor quando a definiu pela dilatação. Da mesma maneira, o sociólogo não desfigurará o sentido da palavra prece quando delimitar sua extensão e compreensão. Seu único objetivo é substituir as impressões pessoais por um sinal objetivo que dissipe as anfibologias e as confusões e, ainda que evitando os neologismos, impeça os jogos de palavras.

Mas, definir é classificar, isto é, situar uma noção em relação a outras definidas previamente. Ora, a ciência das religiões ainda não se dedicou suficientemente a classificar metodicamente os fatos dos quais trata, e, por conseguinte, não nos oferece sequer definições às quais possamos nos referir. Será então preciso definirmos, nós mesmos, os fenômenos em função dos quais deveremos expressar a prece. Bem entendido, aqui só se pode tratar, tanto para eles quanto para a prece em si, de definições provisórias.

O rito

Classifica-se em geral a prece entre os ritos da religião: o que já nos fornece um primeiro elemento da definição, se ao menos esta classificação pode ser aceita. Mas, para estabelecer em que medida é fundamentada, seria preciso inicialmente saber o que se chama de rito. Como se emprega correntemente a palavra sem que tenha sido regularmente definida, é necessário que tratemos nós mesmos da definição. Aliás, ainda que a classificação se justificasse, ela só poderia servir para nos esclarecer sobre os caracteres da prece contanto que os do rito houvessem sido previamente determinados.

Que os ritos são atos, eis o que todo o mundo admitirá sem esforço. A dificuldade está em saber que espécie de atos constituem.

Entre os atos da vida religiosa há os que são tradicionais, quer dizer, realizados segundo uma forma adotada pela coletividade ou por uma autoridade reconhecida. Outros, ao contrário, por exemplo as práticas individuais [35] do ascetismo, são rigorosamente pessoais; não são repetitivas, não estão submetidas a qualquer regulamentação. Os fatos que se designam correntemente sob o nome de ritos cabem evidentemente na primeira categoria. Mas quando deixam o máximo de lugar à individualidade, há sempre neles algo de regulamentado. Assim na glossolalia dos primeiros tempos da Igreja, o neófito extasiado deixava saírem livremente suas exclamações; seus discursos entrecortados e místicos. Mas, ela ocupava um lugar no ritual da missa, da qual fazia até parte integrante; devia ocorrer num momento determinado, e é por isto que ela é um rito.

[35] Não sabemos, porque não estudamos a questão, em que medida a prática individual se opõe à regra da seita ou da ordem, nem se é possível que haja ascetismo sem regra. É pouco provável, entretanto.

Mas nem todos os atos tradicionais são ritos. Os usos de cortesia, os da vida moral, possuem formas tão fixas quanto os ritos religiosos mais característicos. E de fato freqüentemente confundiram-se com estes últimos. Esta confusão não deixa aliás de ser fundamentada até certo ponto. É certo, com efeito, que o rito se vincula ao simples costume por uma série ininterrupta de fenômenos intermediários. Quase sempre, o que é costume aqui é rito noutro lugar; o que foi um rito se torna um costume etc. Assim, o simples bom-dia espalhado em toda a Europa é um verdadeiro desejo, nitidamente formulado e, entretanto, possui apenas uma significação convencional. Ao contrário, as leis da cortesia são dadas no Manu como ritos estritamente definidos, que variam segundo as qualidades religiosas das pessoas. Mas, o fato que os diferencia, é que no caso dos hábitos de cortesia, dos costumes etc., o ato não é eficaz por si mesmo. Não é que seja estéril em conseqüências. Apenas, seus efeitos se devem, principalmente ou exclusivamente, não a suas qualidades próprias, mas ao que é prescrito. Por exemplo, se eu não saúdo, ofendo alguém, eu me exponho à censura da opinião; e se saúdo, evito todo o aborrecimento. Mas, esta segurança, esta censura, esta ofensa, não advêm de que a saudação seja feita de tais ou tais movimentos, mas de que devo saudar em circunstâncias determinadas. Ao contrário, os ritos agrários, por exemplo, possuem, segundo a opinião, efeitos que se ligam à própria natureza da prática. Graças ao rito as plantas crescem. Seu mérito deriva não só do que é feito em conformidade com uma dada regra, ela vem ainda mais e sobretudo dele mesmo. Um rito tem, pois, verdadeira eficácia material. Em suma, a este respeito, os usos da vida moral são sob todos os pontos comparáveis aos usos que se seguem nos jogos tradicionais, cantos e rodas, e danças de crianças ou de adultos, dos quais, aliás, um grande número são mesmo lembranças de antigos ritos. [36] Sem dúvida, há entre eles esta diferença que, num caso, se age seriamente e no outro se brinca, mas, em ambos os lados, se se dá ao ato esta forma ou aquela, não é porque esta forma tenha por si mesma uma virtude especial, é simplesmente porque está imposta pela regra. Os próprios australianos fizeram admiravelmente a distinção. Em certas tribos, quando um grupo local se encontra com outro, faz-se um *corroboree,* ou, mais exatamente, um *altertha,* série de regozijos e de danças, que apresentam, até com bastante freqüência, um

[36] CULIN, Stewart. "The Games of the North American Indians." 24th, *Ann. Rep. of the Bur. of Amer. Ethno.* 1907, demonstra que todos os jogos dos índios da América do Norte são ritos antigos.

caráter totêmico. Mas, estas espécies de festas não são absolutamente assimiladas, pelos próprios indígenas, às grandes cerimônias do *intichiuma* (do grupo totêmico), nem às de iniciação, ainda que haja entre umas e outras as mais íntimas semelhanças. Num caso, observa-se o uso a fim de exercer uma ação sobre certas coisas, aumentar a quantidade de alimento, a fertilidade das flores etc. No outro, observa-se por observar. Um rito é, pois, uma ação tradicional eficaz.

Mas, há ações tradicionais, tão coletivas quanto os ritos, que possuem uma eficácia talvez mais acentuada, e que, entretanto, devem ser distinguidas deles. São as técnicas industriais. Não precisamos demonstrar que são eficazes; por outro lado, nada é mais coletivo. São determinadas pelos instrumentos em uso numa dada sociedade, pelo estado em que se encontra a divisão do trabalho econômico etc. E sabe-se que as sociedades se caracterizam talvez tanto por sua civilização material quanto por sua linguagem, sua estrutura jurídica, a religião que seguem. Por exemplo, a maneira pela qual os pescadores dividem suas tarefas e combinam sua ação varia segundo o desenvolvimento das artes materiais, o habitat, as crenças religiosas e mágicas, a forma de propriedade, a constituição da família etc. É tanto mais necessário distinguir todos esses fatos dos ritos, quanto estão estreitamente associados a eles na prática. Assim, na caça, na pesca, na agricultura, ritos e técnicas misturam tanto sua ação, que não se distingue a parte de uns e de outros no resultado comum. Tal sacrifício primaveril contribui, tanto quanto a lavra, a fazer germinar os grãos. [37] Às vezes até o rito é ao mesmo tempo uma técnica. Na Polinésia, o tabu do cume dos coqueiros é certamente instituído por um motivo inteiramente material e econômico. Da mesma maneira, a *schehitâ* judia é não só um meio de matar os animais, mas também um sacrifício.

Não é segundo a natureza dos atos e seus efeitos reais que é possível distinguir essas duas ordens de fatos. Desse ponto de vista, tudo o que se poderia dizer dos ritos, é que não podem produzir os resultados que se atribuem. Por conta disso, não se poderia distinguir os ritos das práticas erradas. Sabe-se bem, no entanto, que uma prática errada não é um rito. [38] Portanto, é considerando não a eficácia em si, mas a ma-

[37] Assim, a propósito do sacrifício do *soma,* na Índia védica, o *Rig Veda* dizia que ele valia mais do que uma lavra de sete arados.

[38] Um exemplo clássico de prática errada é o das pessoas do Taiti plantando os pregos que Cook lhes havia dado; eles imaginavam que eram sementes, que bastava semear para terem outras.

neira com que esta eficácia é concebida que poderemos encontrar a diferença específica. Ora, no caso da técnica, o efeito produzido é considerado como provindo inteiramente do trabalho mecânico efetivo. E isto aliás com razão, pois justamente o esforço da civilização consistiu, em parte, em reservar para as técnicas industriais e para as ciências sobre as quais se baseiam este valor útil que se atribuía outrora aos ritos e às noções religiosas. Ao contrário, no caso da prática ritual, considera-se a intervenção de causas bem diferentes, às quais atribui-se todo o resultado esperado. Entre os movimentos dos quais é feito o sacrifício de construção e a solidez da casa que, supõe-se, ele vai garantir, não há, mesmo no que diz respeito ao sacrificante, qualquer espécie de relação mecânica. A eficácia emprestada ao rito não tem, portanto, nada de comum com a eficácia própria dos atos executados materialmente. Ela é representada nos espíritos como inteiramente *sui generis,* pois considera-se que vem totalmente de forças especiais que o rito teria a propriedade de pôr em jogo. Ainda quando o efeito realmente produzido resultasse de fato de movimentos executados, haveria rito se o fiel o atribuísse a outras causas. Assim, a absorção de substâncias tóxicas produz fisiologicamente um estado de êxtase, e no entanto ela é um rito para aqueles que atribuem este estado não a suas causas verdadeiras, mas a influências especiais.

Mas, segundo a natureza dessas forças, uma outra distinção é necessária. Em certos casos, residem no próprio rito. É ele que cria e que *faz.* Por uma virtude que lhe é intrínseca, domina diretamente as coisas. Basta-se a si mesmo. Assim, pelo único efeito de seus feitiços, de seus atos simpáticos etc., o feiticeiro faz a chuva e o vento, pára a tempestade, dá a vida e a morte, lança e destrói as sortes etc. O rito é como que animado de um poder imanente, de uma espécie de virtude espiritual. Há nele espírito, *mana,* como se diz na Melanésia, pois mesmo a palavra espírito é ainda precisa demais para bem traduzir a noção vaga de faculdade criadora. Os ritos que apresentam somente estes caracteres podem, com razão, ser chamados mágicos. Mas, existem outros que só produzem seus efeitos pela intervenção de certos poderes considerados existentes fora do rito. São os poderes sagrados ou religiosos, deuses pessoais, príncipes gerais da vegetação, almas imprecisas das espécies totêmicas etc. É sobre elas que o rito deve agir e, através delas, sobre as coisas. Não é que o rito não conserve sua força especial, mas há, além disso, outras forças *sui generis* que concorrem no resultado e que o rito coloca em movimento. Às vezes até são elas que têm o principal poder criador, e o rito não tem mais do que um poder de provocação. É para os ritos deste tipo que reservamos o nome de religiosos. Distinguem-se dos ritos mágicos por terem uma característica a mais; são eficazes, com eficácia própria ao rito, mas o são por eles mesmos e por intermédio dos seres religiosos aos quais se dirigem. Assim, o indiano faz um rito mágico quando, partindo para a caça, se crê capaz de parar o sol colocando uma pedra a uma certa altura da árvore, e Josué fazia um rito religioso quando, para parar o mesmo sol, invocava o todo-poderoso Iavé.

Há aliás outros sinais exteriores, corolários dos primeiros, pelos quais essas duas espécies de ritos podem ser ditinguidas umas das outras. Os primeiros exercem freqüentemente sua influência duma maneira coercitiva, implicam, produzem os acontecimentos com um certo determinismo.[39] Ao contrário, os segundos têm freqüentemente algo de mais contingente. Consistem principalmente em solicitações por meio de oferendas ou de pedidos. É que, quando se age sobre um deus, ou mesmo sobre uma força impessoal como a da vegetação, o ser pelo qual a ação se exerce não é inerte, como são as reses antes que a sorte delas seja lançada. Pode sempre resistir ao rito, é preciso então contar com ele. O que termina por tornar perceptível a distância que existe entre as duas ordens de práticas, é que não são executadas pelos mesmos agentes. É o feiticeiro, o homem-medicina, que, em princípio, exerce a magia; é o grupo religioso, agindo globalmente ou por intermédio de seus representantes, que principalmente se encarrega de prestar seu culto às coisas sagradas. E esta distinção se dá desde as sociedades mais elementares.

Mas, para caracterizar os dois tipos de ritos, nós os consideramos sob suas formas extremas. Em realidade, são espécies de um mesmo gênero, entre as quais há uma solução de continuidade. Com efeito, entre as coisas puramente profanas e as coisas propriamente sagradas, há toda uma série de seres intermediários, demônios, gênios, fadas etc. Estes seres ambíguos lembram certos caracteres dos poderes religiosos, mas são de menor qualidade. O feiticeiro os domina, os coage e os submete como faria com as coisas profanas. Se, portanto, os ritos correspondentes possuem alguma semelhança com os ritos da religião, não deixam de ter um caráter mágico. Não só entre a magia e a religião há toda uma gama de transição, mas também, freqüentemente, só se

[39] Fica bem entendido que a religião é normalmente teúrgica, e a magia normalmente propiciatória, mas em graus diferentes.

distinguem pelo seu lugar nos rituais, e não pela natureza de sua ação. Há seres religiosos sobre os quais se exerce uma ação tão dominadora quanto sobre os demônios ou sobre as coisas profanas. Inversamente, há demônios com os quais usam-se procedimentos retirados do culto propriamente dito. Por uma cerimônia simpática o clã dos Cangurus obriga o canguru, seu totem, a se reproduzir. Ao contrário, existem gênios aos quais se apresentam oferendas e homenagens. Outras vezes, vê-se um rito mágico, ainda que mantendo sua natureza própria, se intercalar na trama de uma cerimônia religiosa, ou vice-versa. No decorrer do maior sacrifício bramânico, surgem a cada instante verdadeiros ritos mágicos, pela morte do inimigo, a prosperidade dos rebanhos, contra a esterilidade das mulheres [40] etc. Não seria, portanto, a questão, como foi proposto, de se colocar a magia completamente fora dos fenômenos religiosos. Mas embora constatando suas relações, não se deve desconhecer as diferenças que as separam. Os ritos da religião possuem um caráter diferencial que se vincula à natureza exclusivamente sagrada das forças às quais se aplicam. Poderemos, portanto, concluindo, defini-los: *atos tradicionais eficazes que se relacionam com coisas consideradas sagradas.*

A prece

Estamos agora prontos para mostrar que um grupo considerável de fatos que todo o mundo designa sob o nome de preces, apresenta todos os caracteres do rito religioso tal como acaba de ser definido.

Em primeiro lugar, toda prece é um ato. Não é nem uma pura divagação sobre um mito, nem uma pura especulação sobre o dogma, mas implica sempre um esforço, um gasto de energia física e moral, em vista de produzir certos efeitos. Mesmo quando é inteiramente mental, [41] que nenhuma palavra é pronunciada, que todo gesto é abolido, é ainda um movimento, uma atitude da alma.

[40] Encontraremos numerosos exemplos no sacrifício dos *soma*; não admitimos, entretanto, que, por serem mágicos por natureza, todos estes ritos deixem de ser ritos religiosos. Há no ritual da religião, atos, coisas, idéias que ela pode utilizar como os utiliza a magia, à qual vem fazer concorrência. É por isso, que apesar de CALAND, que classifica entre os ritos mágicos (mantras e manuais) os sacrifícios especiais com esta ou aquela finalidade, nós diremos que estes ritos simpáticos, e outros, fazem parte da religião.

[41] Assim, não existe Igreja alguma que não tenha ligado a noção de prece à de edificação οἰκοδομή, na qual está precisamente implicada a idéia de ato.

Ademais, é um ato tradicional na medida em que faz parte de um ritual. Vimos, aliás, que mesmo onde parece mais livre, ainda está amarrada pela tradição. Em todo caso, se se encontrassem atos religiosos que, embora se assemelhando em certos aspectos à prece, não apresentassem qualquer traço de conformismo, uma diferença tão essencial nos obrigaria a classificá-los à parte e a designá-los por um outro nome.

Ela é igualmente eficaz e de uma eficácia *sui generis,* pois as palavras da prece podem causar os fenômenos mais extraordinários. Certos rabinos dos primeiros tempos podiam, por uma *berakâ* dita na ocasião, transmudar a água em fogo, e os grandes reis podiam, por certas fórmulas, mudar os brâmanes ímpios em insetos que devorariam as cidades transformadas em formigueiros. [42] Mesmo quando toda eficácia parece ter desaparecido da prece tornada pura adoração, quando todo o poder parece reservado a um deus, como na prece católica, judia ou islamita, ela ainda é eficaz, pois que incita o deus a agir nesta ou naquela direção.

Enfim, sua eficácia é bem aquela dos ritos religiosos, pois se destina a forças religiosas. Por isto mesmo, acha-se distinguida de um outro fato vizinho com o qual foi freqüentemente confundida: o feitiço. Este, com efeito, consiste também em palavras eficazes. Mas, em princípio, o puro feitiço é único e simples, não invoca qualquer força exterior a si mesmo. Age só, é a sorte pronunciada que, diretamente, se prende à coisa enfeitiçada. Constitui, pois, essencialmente um rito mágico e temos um meio muito simples de distinguir estas duas ordens de fatos. Diremos que existe, provavelmente, prece todas as vezes que estivermos em presença de um texto que mencione expressamente uma autoridade religiosa. Faltando esta menção, usaremos ainda a mesma denominação se o lugar, as circunstâncias, o agente do rito possuírem um caráter religioso, quer dizer, se for realizado num local sagrado, durante uma cerimônia religiosa ou por uma personalidade religiosa. Nos outros casos, diremos que há feitiço mágico puro ou de forma mista.

Mas, entre os feitiços e as preces, como geralmente entre os ritos da magia e os da religião, há todos os tipos de graus. Certas preces, com efeito, são em certos ângulos, verdadeiros feitiços. Por exemplo,

[42] Os poderes do mantra são um dos recursos mais poderosos da literatura épica e védica.

as que servem para consagrar produzem necessariamente a consagração. Inversamente, certos feitiços contêm louvações e solicitações aos demônios ou aos deuses, aos quais se dirigem. Por outro lado, entre os dois domínios há relações perpétuas. Deuses muito importantes podem ser solicitados a conceder sua colaboração em ritos mágicos bem secundários. Na Índia, Varuna intervém na cura mágica da hidropisia. A mais antiga prece mística da Índia se encontra no Atharva-Veda, Veda dos feitiços; no Rigveda, ela servia a um rito solar que era de natureza simpática, e pode-se interpretá-la seja como uma exposição mística, seja como uma série de adivinhações.[43] Algumas vezes é o próprio sistema da prece que acaba por anexar o feitiço: assim, o tratado Berakhôt na Mischnâ e nos *Talmud* se compõe normalmente de verdadeiros feitiços que não têm nada de religioso fora da invocação a Iavé pela qual começam. O Atharva-Veda depois de ter sido mantido durante muito tempo fora do círculo dos Vedas, acaba por lhes ser assimilado. Quer dizer que se tornou igualmente uma coleção de fórmulas religiosas, um dos pilares sobre os quais se supunha repousar o mundo.

Enfim, o que é prece para uma Igreja se torna muito freqüentemente receita mágica para os fiéis de uma Igreja diferente. Já que, portanto, estas duas ordens de ritos são tão próximas, já que há entre elas comunicações constantes, e que estão como que num estado de osmose contínua, pode-se prever que nos será impossível separá-los radicalmente no decorrer de nosso estudo. Devemos mesmo nos preparar para encontrar muitos fatos ambíguos que não comportam exatamente qualquer qualificação precisa. Se nos limitássemos à única consideração da prece *stricto sensu,* nos arriscaríamos a ver surgir aqui e ali preces às quais não saberíamos atribuir uma origem e a ver sumir outras sem que pudéssemos dizer para onde desapareceram. Aliás, como os fatos da religião e os da magia fazem, numa dada sociedade, parte de um mesmo sistema e se vinculam talvez a uma mesma origem, o estudo comparativo não pode deixar de ser interessante. Não obstante, não deixaria de ser necessário distingui-los por um sinal objetivo; pois, é sob esta condição que nos será possível marcar o lugar respectivo do feitiço e da prece, determinando ao mesmo tempo os elos que os unem. Mas o conjunto dos ritos religiosos deve ser dividido em duas grandes ordens: uns são manuais, os outros orais. Os primeiros consistem em movimento do corpo e deslocamento de objetos, os outros em locuções rituais. Imagi-

[43] Pode-se, em nosso entender, conciliar as duas traduções.

na-se, com efeito, que a fala tenha um poder de expressão bem diferente do gesto, e que não sendo em absoluto feita de ações mas de simples palavras, não possa dever sua eficácia às mesmas causas. A prece é evidentemente um rito oral. Não é que não haja certos casos incertos cuja classificação é, às vezes, difícil. Assim, poder-se-ia dizer, com uma certa razão, que na prece mental não há nada de verbal. Mas, em realidade uma oração interior é ainda uma oração, e para que haja linguagem não é necessário que a palavra seja materialmente pronunciada. É sempre um ato mental. Por outro lado, há certos ritos manuais, nitidamente simbólicos, que se poderiam chamar de preces, porque são em realidade uma espécie de linguagem através do gesto; por exemplo, todas as dramaturgias religiosas, que têm por objetivo reproduzir os altos feitos dos deuses, suas lutas contra os demônios etc. são práticas equivalentes aos cantos rezados que contam aos deuses a sua própria história e os incitam a renovar suas façanhas. Mas, estão apenas às margens da prece, como a linguagem por gestos está às margens da linguagem articulada, e, por conseguinte, não os conservaremos em nossa definição. Ao contrário, há certos ritos orais que consideraremos como preces, ainda que tenham se tornado manuais por uma série de degradações, a que chamamos regressões da prece. A origem deles, com efeito, é sempre oral, é à virtude das palavras que devem seu poder.

Mas, nem todos os ritos religiosos orais são preces: é o caso do juramento, do contrato verbal de aliança religiosa, da promessa, da bênção e da maldição, do voto, da consagração oral etc. Um traço essencial os distingue. Seu principal efeito consiste em modificar o estado de uma coisa profana, à qual se trata de conferir um caráter religioso. Um juramento, um contrato ritual é destinado a consagrar antes de tudo uma palavra dada, a colocá-la sob a sanção dos deuses testemunhas. Pela promessa, um acontecimento adquire uma virtude que lhe assegura a realização. Na bênção e na maldição, é uma pessoa que é bendita ou maldita. No voto ou na consagração, a promessa ou a apresentação fazem uma coisa passar para a esfera do sagrado. Sem dúvida, todos estes ritos colocam em movimento poderes religiosos, que contribuem para dar esta qualidade nova ao que é declarado, desejado, consagrado. Mas, o termo do ato não é a influência conquistada sobre as coisas religiosas, é a mudança de estado produzida no objeto profano. Ao contrário, a prece é antes de tudo um meio de agir sobre os seres sagrados; é a eles que influencia, é neles que suscita modificações. Não é que ela não tenha algum eco no domínio comum; aliás, não há plausi-

velmente um rito que não sirva de alguma maneira ao crente. Quando se reza, espera-se geralmente algum resultado da prece, para alguma coisa, ou para alguém, ainda que apenas para si mesmo. Mas, aí é somente uma repercussão que não encerra o mecanismo em si do rito. Este é inteiramente dirigido para as autoridades religiosas às quais se destina, e é secundariamente, por intermédio delas, que lhe acontece afetar os seres do profano. Às vezes até, todo o seu efeito útil se reduz ao simples conforto que ela traz ao que reza, é o mundo divino que absorve quase toda sua eficácia. Todavia, a diferença entre a prece e os outros ritos religiosos orais não é absolutamente de tal maneira fixada que se possa dizer com precisão onde uma começa e as outras acabam. Uma prece pode servir de juramento; uma promessa pode assumir a forma de uma prece. Uma súplica pode se intercalar numa bênção. Pode-se consagrar alguma coisa a um deus por uma fórmula nitidamente precatória. Mas, se as duas regiões da vida religiosa são separadas por fronteiras indecisas, não deixam de ser distintas, e era importante ressaltar esta distinção para prevenir as possíveis confusões.

Chegamos, pois, finalmente, à seguinte definição: *a prece é um rito religioso, oral, diretamente relacionada com as coisas sagradas.* [44]

[44] Deste ponto de vista é inútil distinguir entre o encanto e a prece, como o fazem MARRETT e FARNELL. Não só em toda a prece existe, mesmo adotando-se a terminologia deles, um encanto, mas também é inexato excluir toda teurgia de toda religião.

4. A EXPRESSÃO OBRIGATÓRIA DE SENTIMENTOS (1921) *

Esta comunicação se relaciona com o trabalho de M. G. Dumas sobre as *Lágrimas,* [1] e com a nota que lhe enviei a este respeito. Nela fazia-lhe observar a extrema generalidade do emprego obrigatório e moral das lágrimas, que são particularmente uma forma de saudação. É um hábito muito difundido entre as populações comumente chamadas primitivas, sobretudo na Austrália, na Polinésia. Foi estudado nas Américas do Norte e do Sul, por M. Friederici, que propôs dar-lhe o nome de *Thränengruss,* a saudação pelas lágrimas. [2]

É meu propósito mostrar, através do estudo do ritual oral dos cultos funerários australianos, que, num considerável grupo de populações, bastante homogêneas e bastante primitivas, no sentido próprio da palavra, as indicações que M. Dumas e eu temos dado para as lágrimas, valem também para outras numerosas expressões de sentimentos. Não só o choro, mas toda uma série de expressões orais de sentimentos não são fenômenos exclusivamente psicológicos ou fisiológicos, mas sim fenômenos sociais, marcados por manifestações não-espontâneas e da mais perfeita obrigação. Vamo-nos limitar ao ritual oral funerário, que inclui gritos, discursos e cantos. Mas poderíamos estender nossas pesquisas a muitos outros ritos, particularmente ritos manuais, nos mesmos cultos funerários e entre os mesmos australianos. Para terminar, algumas indicações serão suficientes para permitir o estudo da questão num campo mais largo.

* Reproduzido de MAUSS, M. "L'expression obligatoire des sentiments (rituels oraux funéraires australiens)." In: *Oeuvres.* Ed. cit. v. III, p. 269-78. (Extraído de: *Journal de Psychologie.* 18.) Trad. por Ivonne Toscano.

[1] *Journal de Psychologie.* 1920; *cf.* "O riso." *Journal de Psychologie.* 1921, p. 47. "A linguagem do riso."

[2] *Der Thränengruss der Indianer.* Leipzig, 1907. *Cf.* DURKHEIM. *Année Sociologique.* 11, p. 469.

Ela já foi pesquisada pelos nossos inesquecíveis Robert Hertz [3] e Emile Durkheim [4] a respeito dos mesmos cultos funerários, que um tentou explicar, e o outro, deles se servia para demonstrar o caráter coletivo do ritual expiatório. Durkheim demonstrou também, em oposição a M. F. B. Jevons, [5] que o luto não é a expressão espontânea de emoções individuais. Vamos retomar esta demonstração com alguns detalhes e a respeito dos ritos orais.

Os ritos orais funerários na Austrália compõem-se de:

1.º) gritos e berros, muitas vezes melódicos e rimados;
2.º) voceros, freqüentemente cantados;
3.º) verdadeiras sessões espíritas;
4.º) conversas com o morto.

Não nos é inconveniente deixar de lado, por enquanto, as duas últimas categorias. Estes inícios do culto dos mortos propriamente dito são fatos muito evoluídos e pouco típicos. Por outro lado, seu caráter coletivo é extraordinariamente marcado: são cerimônias públicas, bem regulamentadas, que fazem parte do ritual da *vendetta* e da determinação das responsabilidades. [6] Assim, nas tribos do Rio Tully, [7] todo este ritual desenvolve-se ao longo de demoradas danças funerárias acompanhadas de cantos.

O morto assiste às danças, em pessoa, através de seu cadáver dessecado, objeto de uma espécie de necropsia primitiva. E uma assistência numerosa, todo o grupo, até mesmo toda a parte da tribo reunida, canta sem parar, para ritmar as danças:

Yakai! ngga wingir,
Winge ngenu na chaimban,
Kunapanditi warre marigo.

Tradução: "Me pergunto onde ele (o *koi*, o espírito mau) te encontrou, vamos extrair tuas vísceras e ver." Em particular, é com este

[3] "Representação coletiva da morte." *Année Sociologique*. X, p. 18 *et seqs.*
[4] *Formes élémentaires de la vie religieuse*. p. 567 *et seqs.*
[5] *Introduction to the History of Religion*. p. 46 *et seqs.* Sir J. G. FRAZER. The *Belief in Immortality and the Worship of the Dead*. 1913, p. 147, vê bem como estes ritos estão regulados pelo hábito, mas dá uma explicação exclusivamente animista, intelectualista afinal.
[6] *Cf.* FAUCONNET. *La Responsabilité*. 1920, p. 236 *et seqs.*
[7] ROTH, W. *Bulletin (Queensland Ethnography) 9*, p. 390-91. *Cf.* "*Superstition*, Magic, and Medicine." *Bulletin 3*. p. 26, n.º 99 *et seqs.*

acompanhamento de canto e a passos de dança que quatro feiticeiros conduzem um velho para reconhecer — e extrair do cadáver — o objeto mágico que provocou a morte. Esses rituais, repetidos inúmeras vezes, até adivinhar, terminam com outra série de danças, entre as quais uma da viúva que, dando um passo à direita e um à esquerda e agitando galhos e folhagens, expulsa o *koi* do cadáver do marido. [8] Enquanto isso o resto da assembléia garante ao morto que será vingado. Este é só um exemplo.

Mas, para acabar de falar sobre esses ritos muito desenvolvidos, basta-nos dizer que chegam a práticas extremamente interessantes tanto para o sociólogo como para o psicólogo. Em numerosas tribos do centro e do sul, do norte e do nordeste australiano, o morto não se limita a dar uma resposta ilusória ao conclave tribal que o interroga; a coletividade que o evoca escuta-o responder fisicamente, realmente; [9] outras vezes, trata-se da experiência que costumamos chamar, nos nossos cursos, de pêndulo coletivo: o cadáver, levado nos ombros dos feiticeiros e dos seus futuros vingadores, responde às perguntas, empurrando-os em direção ao assassino.

Bem se vê, pelos exemplos, que estes ritos orais complicados e evoluídos põem em ação somente sentimentos e idéias coletivas, e têm até a vantagem de nos deixar entrever o grupo, a coletividade em ação ou mesmo em interação.

Os ritos mais simples, gritos e cantos, dos quais vamos tratar um pouco mais, não têm um caráter tão público e social, mas falta-lhes, no mais alto grau, qualquer caráter de expressão individual de um sentimento experimentado de modo puramente individual. A questão de sua espontaneidade está há muito tempo definitivamente resolvida pelos observadores; tanto assim que virou quase clichê etnográfico. Não faltam relatórios sobre a maneira pela qual, no meio de ocupações triviais, de conversas banais, de repente, em horas, data ou ocasiões prefixadas, o grupo, especialmente das mulheres, começa a gritar, a berrar, a cantar, a injuriar o inimigo e o demônio, e a esconjurar a alma do morto;

[8] A palavra *koi* indica seja um espírito, seja o conjunto de espíritos maus, incluindo os feiticeiros e os demônios.
[9] Ex.: uma magnífica descrição de uma dessas sessões na parte ocidental de Victoria. DAWSON. *Aborigines of South Austr*. p. 663; Yuin (Nova Gales do Sul). HOWITT. *South Eastern Tribes*. 422, para citar só fatos antigos, atestados antigamente.

e, depois desta explosão de dor e de cólera, o grupo volta à sua vida rotineira — salvo uns ou outros especialmente designados como portadores do luto.

Primeiramente, os gritos e cantos são pronunciados em grupo. Em geral não são indivíduos que os lançam individualmente, mas o grupo. Poderíamos citar inúmeros fatos. Tomemos um, um pouco exagerado devido à sua própria regularidade. O "grito para o morto" é de uso generalizado no Queensland Est meridional. Prolonga-se tanto quanto dura o intervalo entre o primeiro e o segundo enterro. Tem horas e tempos marcados com precisão. Todo agrupamento, onde haja um morto a chorar, uiva, chora, geme durante cerca de dez minutos ao levantar e ao pôr do Sol. Há mesmo entre estas tribos, quando vários grupos se encontram, um verdadeiro concurso de gritos e lágrimas, que pode estender-se a congregações numerosas, por ocasião de feiras, colheitas de nozes (*bunya*) ou iniciações.

Não são fixados somente os tempos e condições da expressão coletiva dos sentimentos, mas também os agentes da expressão. Estes não berram e não gritam só para expressar o medo, a ira ou a dor, mas porque são encarregados, obrigados a fazê-lo. Antes de tudo não são os parentes de fato, assim como nós os concebemos, pai e filho por exemplo, mas os parentes de direito que dirigem a manifestação de luto. Se o parentesco é por descendência uterina, o pai ou o filho não participam muito do luto um do outro. Disto, temos uma prova curiosa: entre os *warramunga*, tribo do centro com descendência sobretudo masculina, a família uterina reúne-se especialmente para o ritual funerário. Outro caso notável é que muitas vezes, mesmo por ocasião de simples troca de delegados ou em caso de herança, são os cognados, os simples aliados que são obrigados a manifestar mais intensamente a dor. [10]

O que acaba de demonstrar a natureza puramente obrigatória da manifestação da dor, da cólera e do medo, é o fato de ela não ser comum a todos os parentes. Não só são indivíduos determinados que choram, gritam e cantam, mas na maioria das vezes eles pertencem, de

[10] Cunhados gritando quando recebem os bens do defunto (warramunga), SPENCER e GILLEN. *Northern Tribes*. p. 522. *Cf*. SPENCER. *Tribes of Northern Territory*. p. 147, para um notável caso de prestações rituais e econômicas intertribais por ocasião de mortes, entre os kakadu do norte australiano. A manifestação da dor virou uma simples questão econômica e jurídica.

direito e de fato, a um só sexo. Ao contrário dos cultos religiosos, reservados na Austrália, *stricto sensu*, aos homens, os cultos funerários são confiados quase inteiramente às mulheres. [11]

Os autores são unânimes nesse assunto e o fato é atestado em toda a Austrália. Inútil citar inúmeras referências de um fato perfeitamente descrito e atestado. Mas, mesmo entre as mulheres, não são todas as ligadas por relações de fato, filhas, irmãs em descendência masculina etc., que representam este papel no sentido pleno da palavra, são mulheres indicadas por certas relações de direito. [12] Sabemos tratar-se habitualmente das mães [13] (não podemos esquecer que estamos num país de parentesco por grupo), das irmãs [14] e sobretudo da viúva do defunto. [15]

[11] Parece-nos inútil explicar por que as mulheres são os agentes essenciais do ritual funerário. É uma questão de ordem puramente sociológica, e provavelmente esta divisão do trabalho religioso prende-se a vários fatores. Todavia, para clareza da nossa exposição, e para que se compreenda bem a incrível importância destes sentimentos de origem social, vamos indicar alguns deles: 1.º) a mulher é um ser *minoris resistentiae*, encarregada, assim como os estrangeiros, dos ritos dolorosos (*cf*. DURKHEIM. *Formes élémentaires*. p. 572); aliás, ela mesma costuma ser estrangeira, é humilhada com os vexames que outrora o grupo infligia a todos os seus membros (veja os ritos coletivos da agonia, warramunga, R. HERTZ. "*Représentation coll.*" p. 184; *cf*. STREHLOW. *Aranda Stämme* etc. IV, II, p. 18, p. 25, onde já não são mais as mulheres que se amontoam sobre o morto); 2.º) a mulher é um ser mais especialmente relacionado com as potências malignas: suas menstruações, suas mágicas, suas culpas tornam-na perigosa. É considerada em certo modo responsável pela morte do marido. Há o texto da curiosa história de uma mulher australiana, em ROTH. "Structure of the Kokoyimidir Language (Cap Bedford)." *Bulletin 3*, p. 24; *cf*. *Bulletin 9*, p. 341, tradução infiel, p. 374. *Cf*. SPENCER e GILLEN. *Native Tribe*. p. 504; 3.º). Na maioria das tribos, é terminantemente proibido ao homem, ao guerreiro, gritar, sob pretexto algum, especialmente de dor e principalmente no caso de torturas rituais.

[12] As listas destas mulheres são dadas completas somente pelos mais recentes e melhores etnógrafos: veja SPENCER e GILLEN. *Native Tribes*. p. 506, 507; *Northern Tribes*. p. 520; *Tribes of Northern Territory*. p. 255 (mães, mulheres de uma classe matrimonial determinada). STREHLOW. *Aranda Stämme*. IV, II; *cf*. p. 25 (Loritja).

[13] Isto aparece nos textos da nota precedente.

[14] EX. GREY. *Journals of Discovery*. II, p. 316, as velhas cantam "nosso irmão menor" etc. (*W. Austr.*).

[15] A viúva canta e chora meses a fio entre os tharumba, o mesmo acontecendo entre os euahlayi; entre os bunuroug da yurra, a famosa tribo de Melbourne, um *dirge* era cantado pela mulher durante os dez dias de luto.

Na maioria das vezes os cantos, gritos e choros acompanham os maceramentos cruéis que estas mulheres, ou uma ou algumas delas, se infligem, precisamente para entreter a dor e os gritos.

Mas não são somente as mulheres e determinadas mulheres que gritam e cantam assim, elas têm também que emitir um determinado número de gritos. Taplin nos conta que havia entre os *narrinyerri* uma "quantidade convencional de choros e gritos". Não mais que nos nossos próprios usos funerários. Tudo isso é ao mesmo tempo social e obrigatório mas, apesar de tudo, violento e natural: a busca e a expressão da dor andam juntas. Vejamos por quê.

Mas antes podemos tirar outra prova da natureza social dos gritos e sentimentos, estudando sua natureza e conteúdo.

Em primeiro lugar, por inarticulados que sejam, gritos e uivos são sempre de certo modo musicais, a maioria das vezes ritmados, cantados em uníssono pelas mulheres. Estereotipia, ritmo, unissonância, são manifestações ao mesmo tempo fisiológicas e sociológicas. Um uivo melódico, rítmico e modulado pode ficar muito primitivo. Pelo menos no centro, no este e no oeste australiano é uma longa ejeção estética e consagrada, que passa a ser social por estes dois caracteres. Tudo isso pode ir bastante longe e evoluir: os gritos rítmicos podem tornar-se estribilhos, interjeições do tipo das de Ésquilo, que cortam e ritmam cantos mais desenvolvidos. Às vezes formam coros alternados, às vezes de homens com mulheres. Mesmo quando não são cantados, os gritos, pelo simples fato de serem emitidos juntos, têm uma significação bem diferente da de uma pura interjeição sem sentido. Têm sua eficácia. Sabemos agora que o grito *baùbàu* que as choronas dos aruntas e do loritja emitem em uníssono sobre duas notas graves, têm valor de ἀποστροπαίον, de esconjuro, ou melhor, de expulsão do malefício.

Restam os cantos; são da mesma natureza. Inútil notar que são ritmados, cantados, — de outro modo não seriam o que são — e conseqüentemente fortemente moldados numa forma coletiva. Mas mesmo o conteúdo o é. Os australianos, ou melhor, as australianas, têm suas "cantadoras de *voceros*", choronas e imprecantes, que cantam o luto e a morte, que injuriam, amaldiçoam ou encantam o inimigo, causador da morte sempre mágica. Temos vários textos de seus cantos. Uns são muito primitivos, não indo além da exclamação, afirmação, interrogação: "Onde está meu sobrinho, o único que tenho." Eis um tipo bastante comum: "Por que me abandonaste?" — em seguida a mulher acrescenta: "Meu esposo (ou meu filho) morreu!" Vêem-se

aqui dois temas: uma espécie de interrogação e uma simples afirmação. Este gênero de literatura não ultrapassou dois limites: de um lado a invocação do morto ou ao morto, e do outro a história referente ao morto. Mesmo os mais belos e longos *voceros* dos quais temos o texto, podem ser reduzidos a essa conversa e a essa espécie de epopéia infantil. Nada de elegíaco ou de lírico: só uma vez um toque de sentimento na descrição do país dos mortos. Em geral trata-se de simples injúrias vulgares, imprecações triviais contra os feiticeiros, ou maneiras de eximir o grupo de qualquer responsabilidade. Afinal o sentimento não é excluído mas sobrepujado, mesmo nos cantos mais desenvolvidos, pela descrição dos fatos e pelos temas rituais jurídicos.

Duas palavras para concluir de um ponto de vista psicológico ou interpsicológico, se quisermos.

Acabamos de demonstrá-lo: um considerável número de expressões orais de sentimentos e emoções, em muitas povoações espalhadas em todo um continente, têm unicamente caráter coletivo. Digamos logo que este caráter não prejudica em nada a intensidade dos sentimentos, muito pelo contrário. Lembremos as listas sobre o morto feitas pelos Warramunga, os Kaitish, os Arunta.

Mas todas as expressões coletivas, simultâneas, de valor moral e de força obrigatória dos sentimentos do indivíduo e do grupo, são mais que meras manifestações, são sinais de expressões entendidas, quer dizer, são linguagem. Os gritos são como frases e palavras. É preciso emiti-los, mas é preciso só porque todo o grupo os entende. É mais que uma manifestação dos próprios sentimentos, é um modo de manifestá-los aos outros, pois assim é preciso fazer. Manifesta-se a si, exprimindo aos outros, por conta dos outros. É essencialmente uma ação simbólica.

Aqui chegamos às belíssimas e curiosas teorias que M. Head, M. Mourgue e os psicólogos mais prevenidos nos propõem das funções naturalmente simbólicas do espírito. Temos um terreno e fatos sobre os quais psicólogos, fisiólogos e sociólogos podem e devem concordar.

5. CATEGORIAS COLETIVAS DE PENSAMENTO E LIBERDADE (1921) *

Os sociólogos se felicitarão pela consideração que um filósofo como Weber tem pelos trabalhos da escola sociológica. Com efeito, ele admite conosco: a noção de causalidade se apresenta, antes de qualquer outra forma, na história do pensamento humano, sob a da crença na virtude dos ritos em geral e das palavras em particular; e a noção de liberdade metafísica, supondo a noção de causalidade mágica e religiosa, supõe então estas crenças.

Entretanto, ainda que registrando o acordo de princípio com Weber, ele nos permitirá contar de maneira diferente da dele, a história destas noções, na medida em que a percebemos.

Primeiramente — como diz Parodi —, não é só em relação às palavras, à sua magia, mas também em relação aos gestos e seu poder criador, que se elaborou a noção de eficácia. Ademais, tanto quanto podemos representar as mentalidades ditas primitivas, a diferença entre a palavra e o ato não é aí tão grande quanto espíritos nossos, ocidentais. Isso é verdade nos dois sentidos. A palavra é um ato, como diz Weber, mas, inversamente, o rito é uma palavra. Tomemos, se quiserem, um grupo de sociedades bem definidas e bem conhecidas, e não falemos mais de selvagens e de primitivos. Escolhamos, por exemplo, certas tribos australianas. Nelas é possível demonstrar que a emissão da voz, a própria respiração são concebidas rigorosamente como um gesto: o mágico enfeitiça por sua inspiração e expiração; a respiração, o som de suas palavras, o ritmo delas, são sua força e sua alma, e são também alguma coisa material. Aqui reconhecem-se os fatos que H. Preuss

* Reproduzido de MAUSS, M. "[Catégories collectives de pensée et liberté]." In: *Oeuvres*. Ed. cit. v. II, p. 121-25. (Intervenção a propósito de uma comunicação de L. Weber: "Liberté et langage". Extraída de: *Bulletin de la Société Française de Philosophie*. 21.) Trad. por Regina Lúcia de Moraes Morel.

propôs [1] chamar "magia das respirações" e que sobretudo estudou na América Central antiga. Mas, inversamente, o gesto, nessas religiões é concebido como linguagem; o rito é em geral uma dança com mímica ou apenas mímica; em todo caso, é pelo menos um símbolo. Isto foi demonstrado longamente por Emile Durkheim. [2] Faz-se um gesto não só para agir, mas também para que os outros homens e os espíritos o vejam e o compreendam. Sob um outro ponto de vista, aliás, a unidade do ritual manual e a do ritual oral é também aparente: fórmulas e gestos são ritmados, cadenciados. Não são simples palavras e simples atos, são poesias, cantos e mímicas. Em uns e outros existe o mesmo elemento coletivo: o ritmo, o uníssono, a repetição levada freqüentemente a graus inverossímeis para nós. De maneira tal que é à existência destas crenças na eficácia dos ritmos, quer dizer, a das palavras e dos gestos, não em estado bruto, mas formalizados, que é preciso vincular a noção de eficácia.

Portanto, é na origem dos simbolismos de todos os tipos, e não somente na da linguagem, que é preciso buscar a origem da noção de causa.

Aqui, permitam-nos uma pequena digressão. Nossas pesquisas, de nós, sociólogos, não são absolutamente cheias — ainda que Roustan nos critique por isso — nem de postulados nem de petições de princípios. Não possuem outro axioma além deste: não esquecer nunca que o homem pensa em comum com os outros, em sociedade. Têm apenas um objetivo: determinar a parte do social no pensamento. Longe de serem contraditórias ou mesmo contrárias às pesquisas do psicólogo, as nossas lhes são correlatas. E isto nos traz de volta a nosso tema: todas as nossas teorias sobre os simbolismos, das quais faz parte evidentemente a noção de eficácia, a de causalidade e a de liberdade, estão ao contrário em perfeito acordo com as últimas descobertas da Psicologia. Os próprios psicólogos atribuem cada vez mais ao espírito, antes de tudo, uma função simbólica. Mencionemos as belas observações de Dumas sobre o *riso*, o *sorriso* e as *lágrimas*, de um lado, e os fatos e as teorias tão bem apresentados, de outro, a respeito da afasia, pelos doutores Head e Mourgue. Nós próprios observamos, a propósito dos

[1] *Anfänge der Religion und der Kunst.*
[2] *Formes élémentaires de la vie religieuse.*

"Rituais funerários australianos", [3] que havia neste ponto acordo entre psicólogos, fisiologistas e sociólogos.

Ora, esta função do pensamento não é precisamente em parte alguma mais simbólica do que na elaboração das noções de individualidade e de liberdade.

Agora é possível nos aproximarmos dos filósofos moralistas e metafísicos de maneira menos abrupta do que Weber, mas na mesma direção.

Para isto, vamos, se quiserem, à própria noção da liberdade, e deixemos a história da noção de causalidade.

Desculpem, aliás, a brevidade, a generalidade e a incerteza das indicações seguintes.

A noção de liberdade — possibilidade de escolha — não aparece desde o início na História. Ela só se purifica na ocasião do desenvolvimento do direito e da noção de responsabilidade civil e criminal; é estranha até mesmo às primeiras fases do direito romano. É o que Fauconnet mostrou muito bem em sua obra sobre a *Responsabilidade,* cujo notável apêndice sobre o "Sentimento da liberdade" deve ser lembrado aqui. Mas ainda há mais, e é decididamente numa data bem recente que a noção se elabora, na patrística, na dogmática, no cristianismo essencialmente, depois do aparecimento do pré-destinacionismo, e da noção do pecado original e sobretudo depois do aparecimento da consciência individual da pessoa metafísica. Esta noção era tão estranha aos antigos e mesmo às línguas clássicas, que o direito bizantino mais recente ainda se serve da palavra πρόσωπου (*persona*), máscara, para traduzir a idéia de pessoa. Já os padres da Igreja, mas sobretudo os grandes escolásticos, falam uma linguagem bem diferente e cheia de valores bem diversos, aproximadamente os mesmos que os nossos. É ao desenvolvimento da noção do indivíduo, como sujeito do direito, da moral e da religião, que se vincula a noção de liberdade propriamente dita.

Ora, uma das razões pelas quais as noções de individualidade e de liberdade levaram tanto tempo para aparecerem é que era preciso o desenvolvimento das sociedades e talvez até das nações modernas para que a noção de liberdade cívica, política, religiosa e econômica impusesse à consciência individual a noção de liberdade pura. Umas e outras

[3] *Journal de Psychologie.* 1921 (*cf. Oeuvres* 3).

destas formas da noção de liberdade exprimem apenas a crença considerável do número das ações possíveis oferecidas à escolha do indivíduo, do cidadão em nossas nações. Foi a realidade e o número das contingências que deu o sentido de contingência.

Mas, uma categoria de pensamento não é menos verdadeira pelo fato de ter aparecido mais tardiamente na História. Muito pelo contrário. Não estaríamos longe de pensar, como Hegel e Hamelin, que as idéias mais fundamentais são em geral aquelas descobertas por último, as que o espírito levou mais tempo para distinguir.

Ora, é notável que o problema da liberdade cívica, o da liberdade metafísica, o da fundação das ciências sociais tenham se colocado todos ao mesmo tempo. O problema que os filósofos debatem — com auxílio do cálculo das probabilidades — foi colocado precisamente a propósito dos fenômenos sociais: é o da estatística moral, da demografia, que está na origem ao mesmo tempo da Sociologia e da controvérsia que nos reúne. A estatística — não é a Weber que devemos lembrar isso — é "totalmente nossa", de nós, sociólogos. Ela o é ainda. É nossa disciplina que pode dar os melhores ensinamentos a respeito dela, e conseqüentemente sobre o problema tratado no momento. Pois ela fornece precisamente o sentido do que é a liberdade: esta "síntese da necessidade e da contingência". [4]

Lembremos a célebre verificação que data de um século, das principais leis estatísticas e, em particular, a exatidão das descobertas de Durkheim e outros sobre o *Suicídio.* Amanhã se suicidará um número relativamente determinado de pessoas de cada sexo, em Paris, por exemplo: necessidade. Mas quem se suicidará? Contingências possíveis, escolhas. Não há nenhuma contradição entre a determinação estatística do sociológo e a noção de uma certa "margem de irracional", como diz Meyerson. Ao contrário, temos sempre em alto grau a certeza, o sentimento físico, por assim dizer, de que na sociedade há apenas quantidades estatísticas; contínuos de freqüência, curvas de um lado, [5] com os descontínuos, os quanta, os limites destas curvas, de outro. Admitamos que estas curvas só descrevem o exterior dos fenômenos, mas este aspecto é sua única parte perceptível e imediatamente racional.

Ademais, nada mostra que haja no mundo outra coisa além das freqüências apreciáveis e dos limites do acaso. As outras ciências estão

[4] HAMELIN. *Éléments principaux de la représentation.* p. 383.
[5] V. URBAIN. *Journal de Psychologie.* 1920, p. 485.

agora de acordo com a nossa sobre este ponto. Arrisquemo-nos a um pouco de metafísica. Talvez existam até às raízes do ser as mesmas quantidades de determinismo, e não mais do que nos fenômenos sociais que estudamos. Sem dúvida que as outras ciências não estão melhor colocadas do que a nossa.

Mas então é preciso crer, como Weber, estatístico, que existe um certo gênero de liberdade em toda a parte, a menos que seja preciso colocá-la em parte alguma.

Em nenhum caso, de nosso ponto de vista, a liberdade metafísica pode ser o apanágio privilegiado do homem. Ela está em toda a parte em quantidades estatísticas a determinar ou não existe.

6. MENTALIDADE PRIMITIVA E PARTICIPAÇÃO (1923) *

Agradeço à *Sociedade de Filosofia* a honra que me deu ao me admitir entre seus membros. Talvez ela já me obrigue a retribuí-la, apresentando imediatamente o espetáculo de dois sociólogos se devorando mutuamente. Entretanto, da mesma maneira que os cães esquimós se combatem vigorosamente no interior do *pack*, a parelha, mas são bem cruéis para os cães estranhos à matilha, também é preciso que se tenha cuidado, pois os sociólogos poderiam atacar, e bravamente, os filósofos.

Em primeiro lugar, não atormentarei o Sr. Lévy-Bruhl sobre vários pontos de sua nomenclatura; de fato, tanto em seu livro quanto em seu resumo, ele nos dá satisfação, explicando em termos mais abstratos o que entende por "mentalidade", "primitivo" e "pré-lógica". No entanto, eu lhe mostrarei que a equivalência que coloca entre "pré-lógica" e "pré-ligação" não é exata, pois justamente, o sinal de todos os estados de consciência coletiva, e não apenas das formas primitivas destas consciências, é a existência de pré-ligações. Existe sociedade quando existe um conjunto de idéias ligadas previamente, e todas as sociedades se assemelham nisso. Enfim observarei que o Sr. Lévy-Bruhl aceitou a crítica que lhe fizera Durkheim [1] de ter negligenciado em proveito das "participações" as exclusões de idéias que não são menos importantes e que se encontram na base de todo sistema considerável das proibições, ou ritos negativos, ou tabus, como se diz comumente. Entretanto, não penso que o Sr. Lévy-Bruhl já tenha, de maneira justa, levado em conta estes contrastes. Estas oposições, estas contrariedades, por exemplo em

---

* Reproduzido de MAUSS, M. "[Mentalité primitive et participation]." In: *Oeuvres*. Ed. cit. v. II, p. 125-31. (Intervenção a propósito de uma comunicação de L. Lévy-Bruhl: "La mentalité primitive". Extraída de: *Bulletin de la Société Française de Philosophie*. 23.) Trad. por Regina Lúcia de Moraes Morel.

[1] *Année Sociologique*. 12, p. 35.

predição, não são menos importantes do que as participações sobre as quais ele nos obrigou, de maneira tão útil, a dirigir nossa atenção.

Isto posto, passemos a críticas mais gerais.

1.º) O Sr. Lévy-Bruhl e nós somos igualmente sociólogos porque admitimos que o espírito humano tem uma história e que esta história não pode ser escrita sem que se faça ao mesmo tempo a história das sociedades. Pois, a história do espírito humano é a história do espírito destas sociedades e a história destas sociedades em si. É este nosso método comum.

Mas, o Sr. Lévy-Bruhl não foi, a meu ver, suficientemente historiador. Em primeiro lugar, não trouxe esta história até as sociedades modernas. Portanto, não provou existir uma diferença entre o espírito humano primitivo e o nosso. De fato, existem semelhanças muito mais profundas do que diz o Sr. Lévy-Bruhl. É verdade que ele reserva a questão dos remanescentes, mas não é absolutamente certo que partes consideráveis de nossa mentalidade não sejam ainda idênticas às de um grande número de sociedades ditas primitivas. Em todo caso, grupos numerosos de nossas populações, frações importantes de nossa espiritualidade estão ainda neste estágio, hoje. As práticas de predição não estão mais em uso no Ocidente, a não ser entre pessoas supersticiosas, ou acidentalmente. É verdade, mas as noções de sorte, de fortuna, de acaso, são as mesmas que entre nós quer nos tempos antigos ou nas espiritualidades ainda mais simples. Da mesma maneira, em moral e em teologia, a noção de pecado e a noção de expiação funcionariam entre nós de uma maneira tão diferente do que nas sociedades polinésias onde nosso pobre amigo Robert Hertz as estudava? Vou publicar na *Revue philosophique* um determinado número de páginas notáveis de Hertz, exatamente sobre este assunto. Serão elas mais isentas de contradições, mais ricas e mais puras em nossas igrejas? Deveriam elas até desaparecerem de nossas sociedades? Não o creio. O mesmo se dá com a noção de moeda. Num dos últimos números de *Anthropologie* publicado antes da Guerra, creio ter demonstrado que uma das origens mais seguras da moeda é a crença no poder mágico das pedras preciosas ou coisas preciosas. De fato, a moeda tem o nome de *mana* nas línguas melanésias, e as pérolas dos *wampun* são chamadas em algonquino de *manitou*. Mas, tem-se certeza que mesmo em nossas sociedades o poder de compra da moeda esteja fundamentado na razão?

Há mais: não só o elo que liga as sociedades estudadas pelo Sr. Lévy-Bruhl às nossas sociedades modernas é muito mais estreito do

que ele pensa, mas também as diferenças que separam as mentalidades das diferentes sociedades que ele confunde, todas, sob o nome de primitivas são muito mais consideráveis do que ele parece mostrar. Ainda sob este ponto de vista, falta o recuo histórico em suas comparações. Direi de bom grado que em Sociologia é preciso mais de Antropologia e de História. Chegarei mesmo a dizer que a Antropologia completa poderia substituir a Filosofia, pois ela compreenderia precisamente esta história do espírito humano que a Filosofia supõe. Mas esta história não pode ser escrita se se considera que todas as sociedades ainda atualmente observáveis pela etnografia estão num mesmo estágio. Fala-se de primitivos; no meu entender, apenas os australianos, os únicos sobreviventes da idade paleolítica merecem este nome. Todas as sociedades americanas e polinésias estão na idade neolítica e são agrícolas; todas as sociedades africanas e asiáticas já ultrapassaram a idade da pedra e são agrícolas e providas de animais domésticos. É portanto impossível sob qualquer ponto de vista classificá-las sobre um mesmo plano. Certamente, faço questão de admitir que esta classificação bastante geral das civilizações não pode substituir uma classificação de suas mentalidades. No entanto, sabemos, na verdade, que a mentalidade do australiano é bastante diferente, por exemplo, da do africano: primeiramente porque o meio social que as técnicas permitiram constituir é de uma densidade bem diferente e de um outro tipo de estrutura, e carrega atrás de si uma história própria; e depois porque, mesmo segundo o ponto de vista desta noção de causalidade que o Sr. Lévy-Bruhl estuda, é evidente que se, como ele afirma, ela começou através de formas religiosas e contraditórias, não obstante é claro que se apresenta sob aspectos muito diferentes entre homens que executam ações bem diversas em seu próprio meio. Enfim, é preciso levar em conta as degenerescências, as evoluções aberrantes e, por exemplo, não tratar como primitivos os polinésios que são o produto de uma longa história, de uma longa migração, e de vários tipos de desenvolvimentos em todos os sentidos, ainda que contrários.

2.º) Não estamos tampouco de acordo sobre o método a ser seguido. Tem-se sempre o direito de fazer o que se quer e não censuro o Sr. Lévy-Bruhl de ter feito seus úteis estudos. A questão é saber se outros não teriam sido mais úteis. Em primeiro lugar, creio que teria sido melhor, ao invés de procurar de saída o caráter geral de todas as categorias em todas estas mentalidades primitivas, procurar as formas de cada uma das categorias para concluir em seguida sobre o caráter geral. Foi assim pelo menos que agimos, Durkheim, Hubert e eu, a

propósito da noção de gênero, a propósito da noção de tempo, e que pensamos que se deveria agir para a noção de espaço. Da mesma maneira, insisto em achar que as indicações que demos outrora sobre a noção de *mana* são mais exatas, mais sutis do que as que consistem em fazer dela uma forma da noção de causa, ou até mesmo do que aquelas demasiadamente acentuadas de Durkheim que a vincula muito rigidamente à noção do totem. Da mesma maneira ainda, para as formas primitivas da noção de espaço, estas supõem não só uma concepção emotiva e contraditória do mundo, reações bem precisas e sobretudo a noção que existe um espaço onde se está situado: o acampamento, o círculo sagrado da roda etc. A noção de espaço está, pode-se ver, ligada à relação de uma sociedade com seu solo.

Ora, uma tal relação é inteiramente diferente das relações simples entre estas noções e o princípio de contradição. Mas isto nos leva à crítica fundamental.

3.º) Toda noção, toda representação coletiva, como o próprio Sr. Lévy-Bruhl sustenta com bastante firmeza e exatidão, está ligada às instituições sociais e ao meio social. Ora, reconhecendo o princípio, o Sr. Lévy-Bruhl deliberadamente dele se abstraiu. Ele tinha esse direito, é verdade; entretanto, pode-se contestá-lo, pois assim fazendo, renunciava a explicar e, definitivamente, se contentava em descrever. Ora, por interessante e útil que seja uma descrição, ela vale menos do que uma explicação. Mas, mesmo assim consideramos esta descrição insuficiente.

Pois, deixando de lado o que, nas instituições e idéias coletivas, é emocional e motor, e, por outro lado, deixando de lado também o que, por detrás destas instituições, destas emoções e destes movimentos da coletividade, é o grupo social em si, chega-se no fundo a descrições incompletas. Assim, não é para se duvidar que no processo de ordálio e da predição judiciária funcionem noções do gênero das que o Sr. Lévy-Bruhl descreve. Mas, pode-se facilmente explicar a presença destas noções. A pesquisa da causa da morte é apenas o último termo de uma série que o Sr. Fauconnet descreveu bastante bem em sua obra sobre a *Responsabilidade*. Há inicialmente o grupo social, sua emoção, sua vontade de procurar e de punir o responsável. Foi neste estado de espírito que foi feita esta pesquisa, é este estado que explica estes processos de predições, todos carregados de elementos motores, emocionais, tradicionais. E é preciso descrevê-lo bem para nada omitir. Assim também, o raciocínio que tem o juiz hoje em dia é certamente um raciocínio lógico, mas a regra que quer, por exemplo, que toda morte violenta acarrete uma instrução, pertence, mesmo em nossa sociedade, a um outro plano do espírito que não o plano lógico.

4.º) Por esta abstração, creio que o Sr. Lévy-Bruhl tornou-se incapaz de compreender o próprio caráter geral que ele destacou tão bem. A "participação" não é apenas uma confusão. Ela supõe um esforço para confundir e um esforço para fazer se assemelhar. Ela não é uma simples semelhança, mas uma ὁμοίωσις. Há desde a origem, um *Trieb*, uma violência do espírito sobre si mesmo para superar a si mesmo; há desde a origem a vontade de ligar. Por exemplo, o ritual totêmico completo da iniciação é realmente um ritual de "participação" se quisermos, mas antes de tudo é um ritual de revelação; tem por objetivo mostrar aos jovens iniciados que os seres que eles acreditam serem animais, por exemplo, são na verdade homens e espíritos. E, por outro lado, os rituais eficazes do totemismo são esforços para mostrar à natureza, às plantas e aos animais que se é o que eles são. De maneira que, mesmo nestas formas primitivas de ὁμοίωσις, existe um ato: o homem se identifica com as coisas e identifica as coisas consigo mesmo mantendo ao mesmo tempo o sentido tanto das diferenças quanto das semelhanças que estabelece. Podem-se ver, no museu no Trocadéro, máscaras do noroeste americano sobre as quais se esculpiram totens. Alguns têm dupla face. Abre-se a primeira e por detrás do totem público do "xamã-chefe" aparece uma outra máscara menor que representa seu totem particular; depois na última face revela aos iniciados dos mais altos escalões sua natureza verdadeira, seu rosto, o espírito humano e divino e totêmico, o espírito que ele encarna. Pois, observa-se bem, naquele momento o chefe é considerado em estado de posse, de ἔκστασις, de êxtase e não apenas de ὁμοίωσις. Há ao mesmo tempo transferência e confusão.

A "participação" então não implica apenas uma confusão de categorias, mas ela é, desde a origem, como entre nós, um esforço para nos identificar às coisas e identificar as coisas entre elas. A razão tem a mesma origem voluntária e coletiva nas sociedades mais antigas e nas formas mais acentuadas da Filosofia e da ciência.

7. RELAÇÕES JOCOSAS DE PARENTESCO (1926) *

I

Esta questão está ligada ao conjunto das perguntas que formulamos há vários anos: a questão das relações e da hierarquia entre os membros dos clãs e das famílias entre si e com as famílias e os clãs aliados: fenômeno social absolutamente humano. Neste estudo mostraremos, de um lado, uma das origens de fatos morais ainda marcantes no nosso próprio folclore e, do outro, uma das origens dos fenômenos mais raros e evoluídos: as rivalidades entre parentes e aliados, o *potlatch* em modo especial. [1]

* Reproduzido de MAUSS, M. "Parentés à plaisanterie." In: *Oeuvres*. Ed. cit. v. III, p. 109-24. (Extraído de: *Annuaire de l'Ecole Pratique des Hautes Etudes*. Section des Sciences Religieuses, Paris, 1928. Texto de uma comunicação apresentada ao Institut Français d'Anthropologie em 1926.) Trad. por Ivonne Toscano.

[1] Sobre estas rivalidades entre parentes, ver: "Relatório da École des Hautes Etudes, 1907, 1908, 1909, 1910, 1913 etc., 1919, 1920, 1921. DAVY (*La Foi jurée. pas.*) e eu esclarecemos a questão destas transmissões, hierarquias e rivalidades entre parentes e aliados, mas somente a respeito do *potlatch* e dos sistemas de contratos no noroeste americano e na Melanésia. Por importantes que sejam, os fatos não são os únicos ou os únicos típicos. Também os que tratamos aqui são importantes. Todos aliás pertencem a um gênero mais amplo de instituições que várias vezes já (*cf.* "Essai sur le don", *Année Sociologique*, nova série 1, 1925) sugerimos chamar: sistema das prestações totais. Nelas um grupo de homens, hierarquizados ou não, deve a um certo número de outros homens, parentes ou aliados, que ocupam um lugar simétrico (superior ou igual ou inferior ou diferente devido ao sexo), toda uma série de prestações morais ou materiais (serviços, mulheres, homens, ajuda militar, alimentos rituais, honrarias etc.) e mesmo tudo que um homem pode fazer por um outro. Em geral são prestações de clã a clã, de faixa etária a faixa etária, de geração a geração, de grupo aliado a grupo aliado. HOWITT nos dá uma boa descrição de tal troca de alimentos em um grande número de tribos australianas do sudeste. (*Native Tribes of South-Eastern Australia*. p. 756 a 759). Em geral estas prestações são feitas no interior do grupo e de grupo a grupo conforme as posições dos indivíduos: posições físicas, jurídicas, morais, bem determinadas pela data de nascimento por exemplo, e bem marcadas pelo lugar na aldeia, pelas prestações de alimentos etc. Alguém haverá de se espantar com estas últimas observações. Pensará talvez que abandonamos definitivamente as teorias de L. H. MORGAN (*Systems of Consanguinity and Affinity*; *Ancient Society* etc.) e as de DURKHEIM sobre o comunismo primitivo e a confusão dos indivíduos na comunidade. Não há nenhuma contradição. Mesmo as sociedades supostamente desprovidas do sentimento dos direitos e deveres do indivíduo, lhe dão um lugar bem definido: à direita ou à esquerda na aldeia; primeiro ou segundo nas cerimônias, nas refeições etc. Isso prova a importância do indivíduo, mas prova também que ele tem importância só porque é um ser socialmente determinado. Fica porém o fato de MORGAN e DURKHEIM terem exagerado a amorfia do clã e, conforme MALINOWSKI me fazia observar, deram pouca importância à idéia de reciprocidade.

[2] A respeito desta relação do tio uterino e do sobrinho-genro, ver A. R. BROWN. "The Mother's Brother in South Africa." *Report of African Association for the Advancement of Science*. 1924. *South African Journal of Science*. 1925, p. 542 a 545. BROWN viu funcionar estas instituições nas ilhas Tonga e na África bantu, e até estabeleceu a relação como o faremos, nós também, mais adiante. Mas o único fim de BROWN é o de explicar a relação tio-sobrinho uterino nestas sociedades. Nós aceitamos perfeitamente a interpretação, p. 550, que nos dá, e a ligação com o *lobola* (pagamento para a noiva e a mulher). Mas não aceitamos a hipótese de que isto basta para explicar a posição do tio uterino.

Consideremos algumas tribos africanas (bantu).

A Sr^ta^. Homburger, falando das muitas linguagens cerimoniosas em uso nos países negros, bantu ou nigrico, lembrou muito exatamente o sentido da palavra *hlonipa*, que em zulu quer dizer "ter vergonha de". Na realidade a tradução deste termo em francês é impossível, mas a palavra grega αἰδώς, e o verbo αἰδεῖσθαι têm o mesmo significado: ao mesmo tempo de vergonha, de respeito, de pudor e de temor, mais especialmente temor religioso, *awe* em inglês. Entre as relações que inspiram tal sentimento acham-se as de sexo a sexo tais como sogra-genro, sogro-nora, as do irmão mais velho, a do chefe para os zulus, e estas mesmas mais as do tio uterino para os ba-thonga. [2]

As razões destes respeitos são fundamentais: com certeza traduzem um determinado número de relações, religiosas, econômicas, jurídicas, no seio da família ou dos grupos aliados. No Congresso de Etnografia de Neuchâtel, em 1914, propusemos uma interpretação do tabu da sogra, partindo desses fatos e de modo particular de documentos zulus e thonga. Estes últimos, que devemos a Junod, mostram que o tabu da sogra vai-se apagando à medida que a dívida do esposo — *lobola* —

é quitada: no caso específico parece ser a sogra uma espécie de credora sagrada. [3]

Tais relações, porém, têm seus contrários, que, mesmo sendo do mesmo gênero, pela sua natureza e função, podem explicar o gênero inteiro, assim como uma antítese pode explicar uma tese. Frente ao αἰδώς, há a ὕβρις, frente ao respeito há o insulto e a incorreição, os vexames e a petulância; frente a deveres sem limites e sem contrapartida, podem existir direitos sem limites e até, em certos casos, sem reciprocidade. Os povos impropriamente chamados primitivos, a gente chamada primitiva e, na realidade, grande número de classes sociais e de gente entre nós, ainda em nossos dias, não sabem medir nem suas manifestações cerimoniosas, nem suas grosserias. Eu mesmo conheci estes estados de excessiva audácia e insolência para com uns, e de excessiva timidez, acanhamento e constrangimento para com outros. Ora, parece existir uma série de fatos morais, religiosos e econômicos, que agrupam instituições bastante numerosas nos povos, pelo menos de um certo nível de evolução, [4] que corresponde a esta descrição. Lowie,

[3] A progressiva eliminação do tabu da sogra é igualmente confirmada entre os ba-ila; o tabu da sogra é mais o tabu do noivado e acaba em parte quando da doação da enxada na hora do casamento. Nos costumes de uma tribo do grupo nilótico, os lango, nota-se bem como este tabu tem como origem uma espécie de contrato entre genro e mãe da esposa, contrato que passa a vigorar a partir do momento em que há contrato sexual ou promessa de contrato. O tabu é observado mesmo no caso de relações sexuais clandestinas. Estas chegam ao conhecimento da mãe da moça pelo simples fato que o namorado da filha a evita. Além do que, no caso de uma boa caçada, o rapaz deve deixar uma parte da caça no paiol da sua espécie de sogra.

[4] Efetivamente o sistema das prestações totais, às quais pertence o sistema de relações jocosas de parentesco, não parece ter-se desenvolvido na Austrália no mesmo sentido que estamos estudando: ali o respeito é a regra. O único caso de gracejos, relacionados com determinados parentes, é pouco importante, só numa tribo, os wakelbura, e diz respeito a uma criança: o filho único. Ele é chamado "mindinho" (= quinto dedo da mão, pois os wakelbura chamam os filhos pela ordem de nascimento com os nomes dos dedos). MUIRHEAD especifica que "esta brincadeira só é permitida com os meninos enquanto pequenos, e somente com os filhos dos irmãos ou das irmãs da mãe; os pais não participam da brincadeira". HOWITT. *Native Tribes of S. E. Aust.* p. 748. Em geral, parece que, na Austrália, só são desenvolvidos o sistema das proibições, a maioria das vezes absolutas ou quase, e o sistema da linguagem indireta, quando não de etiqueta para com a irmã mais velha ou com a caçula, conforme os sistemas de parentela, e para com o sogro e a sogra. Os tabus desenvolveram-se antes das brincadeiras. Os dois últimos estão claramente ligados ao sistema das prestações totais, sistema este bem definido. Exemplos: arunta: etiqueta da doação dos cabelos, SPENCER e GILLEN. *Native Tribes of Central Australia.* p. 465; urabunna: etiqueta dos presentes de comida ao sogro, SPENCER e GILLEN. *Northern Tribes of Central Australia.* p. 610. Entre os unmatjera, os kaitish e os arunta, a comida olhada pelo sogro fica sendo tabu. "Houve *equilla timma*, projeção do cheiro dele sobre ela." Entre os warramunga há doação, comida, mas não tabu. Entre os binbinga, os anula e os mara, SPENCER e GILLEN constatam o tabu, não da linguagem mas da vista do sogro, e observam: "Este fato, absolutamente constante de presentes de comida ao sogro, pode ser associado, na origem, à idéia de uma espécie de pagamento pela esposa." Nós demos, de acordo com OSSENBRUGGEN, uma interpretação diferente destes fatos. ("Essai sur le don." *Année Sociologique.* Nova série, 1, p. 57).

Vê-se de que lado é preciso pesquisar para explicar uma parte da etiqueta. Mas uma demonstração completa sairia do nosso assunto. Estas indicações só servem para colocar o assunto do gracejo e da brincadeira num quadro mais amplo.

[5] Brincadeira com a mulher do tio materno, que, ficando viúva, será esposa do sobrinho etc.

e Radin depois dele, propuseram dar-lhe o nome de *"joking relationships"*, relações jocosas de parentesco, nome bem escolhido. Gostaríamos de mostrar a extensão e o interesse destes fatos a fim de provocar novas informações enquanto há ainda tempo.

Da mesma maneira que os parentes que é preciso respeitar, também os parentes com os quais se pode gracejar são bem definidos, por Junod, entre os ba-thonga.

Infelizmente este autor não aprofundou o estudo das liberdades, e a definição dos parentes por aliança que têm tais liberdades está mal enunciada, a não ser o que se refere à relação sobrinho-tios uterinos, e àquela do marido com as irmãs menores da mulher (que poderiam se tornar suas mulheres). [5] Brown dedicou um trabalho inteiro à posição de sobrinho uterino e aos direitos sobre o tio uterino, entre os bantu e os hotentotes. Temos certeza de que, entre os bantu, existem laços de direito abusivo numerosos e generalizados entre muitos parentes: Pode-se muito bem classificar as pessoas como devedoras ou credoras (entre estas em particular o pai da mulher). Mas nossas pesquisas não foram bastante aprofundadas nesta província etnográfica, onde talvez os observadores tenham deixado de notar vários fatos.

Os dois grupos de sociedades onde estes hábitos são mais evidentes são os das pradarias americanas e os das ilhas da Melanésia. Lowie tem o mérito de ter identificado, nomeado e precisado, pela primeira vez, as relações jocosas de parentesco entre os índios crow. Identificou-os primeiro entre os "filhos dos pais" (isto é, entre irmãos

de clã); depois, entre os crow e os blackfeet, identificou-os nos grupos dos cunhados e cunhadas (em outras palavras entre maridos possíveis e mulheres possíveis); entre eles há uma extrema licenciosidade de linguagem, mesmo em público e na frente dos pais. Encontrou os mesmos hábitos entre os hidatsa, entre filhos de irmãos de pais (sendo que estes não são irmãos de clã, pois o clã, como é costume no país dos sioux, é por descendência uterina). Entre os hidatsa, como entre os crow, os parentes jocosos não só têm direito à grosseria, mas possuem uma verdadeira autoridade de censura: com suas gozações, exercem uma verdadeira vigilância moral uns sobre os outros. O "mito de origem" desta instituição entre os crow, é reduzido a este tema puramente ético. [6] Mais tarde Lowie encontrou este tipo de parentesco entre os comanches, mas não entre os shoshone, apesar destes serem irmãos de raça daqueles; entre os creek e os assiniboine. Não há dúvida de que este "aspecto" de "civilização" seja bem característico da região.

Radin observou o mesmo aspecto muito desenvolvido numa outra tribo sioux, os winnebago, e aí conseguiu estudá-lo melhor. [7] Em princípio um homem é extremamente reservado e educado com todos os parentes e aliados. Mas não pára de fazer troça dos seguintes parentes e aliados: os filhos de irmãs de pai e de irmãos de mãe (em outras palavras, de primos cruzados, que poderiam vir a ser possíveis maridos ou mulheres); os irmãos de mães, os cunhados e cunhadas. [8] "Fá-lo (faz troça) cada vez que se lhe apresenta a ocasião, sem que o outro possa sentir-se ofendido."

Em geral, os gracejos duram praticamente só o tempo necessário para começar a conversa e são recíprocos. Radin observa justamente que uma das razões poderia ter sido o fato "de eles provocarem um relaxamento nesta constante etiqueta social que impedia relações naturais e desinibidas com todos os parentes próximos". O respeito religioso é compensado pela insolência laica entre pessoas da mesma geração, unidas por laços quase matrimoniais. Fica a questão do tio uterino, cuja estranha posição é mais marcante na Melanésia.

[6] O hábito baseia-se na frase final: "Não, não o matarei, meus parentes jocosos fariam troça de mim."

[7] O nome mesmo deste costume é tirado da língua winnebago: "Se alguém tomar alguma liberdade para com uma pessoa que não pertence a uma das categorias anteriores, ela pergunta: Qual é o meu parentesco de gracejo com você?"

[8] RADIN está um pouco confuso pela sua noção do clã da mãe. Mas quando o parentesco é contado por grupos, quando é classificatório, quer por descendência uterina, quer por descendência masculina, o casamento entre primos cruzados é sempre permitido, salvo exceções explicáveis.

Os observadores americanos ficaram muito surpreendidos com estes estranhos costumes. Tem um vasto campo a pesquisar e não saem dele. Exageraram também um pouco a originalidade, e quase renunciaram a achar uma explicação. Radin limita-se a observar o fato de todos estes laços de parentesco serem, entre os winnebago, ou por linha uterina, ou entre pessoas que tenham direitos matrimoniais umas sobre as outras. Lowie fez, pelo menos, um trabalho de comparação. Sob o título, igualmente justo, de "familiaridade privilegiada", aproxima estes hábitos dos costumes melanesianos, mas considera estes últimos menos típicos. Apesar de serem esses, ao nosso modo de ver, igualmente claros e, ademais, conduzirem a uma explicação. Rivers já notara toda a importância deste parentesco, particularmente nas ilhas Banks. Estudou longamente a instituição do *poroporo* que é muito evidente aí. Os parentes se dividem em gente que se *poroporo,* e gente que não se *poroporo*. As brincadeiras, os vexames e penas infligidas, a licenciosidade das palavras e dos gestos contrastam com a correção mantida com os outros parentes. *O marido da irmã do pai* é um dos alvos favoritos destas gozações, e uma linguagem toda especial é usada com ele. Os parentes a *poroporo* são quase os mesmos que entre os winnebago: pessoas da mesma geração do clã no qual casaram, mais os irmãos caçulas e o tio por parte de mãe, ou melhor seria dizer "os tios" por parte de mãe (sendo que, aqui como entre os sioux, trata-se de sistemas de parentesco por grupo ou classificatórios). A única diferença diz respeito à mulher do irmão, que se *poroporo* só um pouco (neste caso trata-se de parentesco de fato e não de direito). Rivers encontrou os mesmos costumes nas ilhas Torrès.

Fox, seguindo instruções de Rivers a quem tinha assinalado os fatos, descreveu este conjunto de costumes contrastantes em San Cristóbal (arquipélago das Salomons Orientais). Proibições gravíssimas pesam sobre todas as irmãs e sobre o irmão mais velho (coisa normal na Melanésia) e também (coisa anormal) sobre os primos. [9] A estes

[9] A razão deste tabu bastante raro é provavelmente a seguinte: a gente de San Cristóbal, especialmente no distrito de Bauro, mudou provavelmente em tempo recente seu sistema de parentesco e, conseqüentemente, sua nomenclatura. Antigamente devia haver casamentos entre primos cruzados, (filho do irmão da mãe com a filha da irmã do pai). Mais tarde, por diversas razões, esses casamentos foram proibidos. Sendo o casamento em San Cristóbal absolutamente anormal e

tabus se contrapõem os excessos, as liberdades que tomam entre si o sobrinho e o tio uterino; pois o sobrinho, apesar da idade, tem o direito extraordinário mas normal de servir de intermediário obrigatório nas negociações matrimoniais do tio: pode-se falar com ele e, além disso, ele pode aproximar-se dos parentes da moça, pois pertence ao clã dela. A irmã do pai desfruta também de uma posição interessante face ao próprio sobrinho: ela tem completa liberdade com ele.

Estas instituições são há muito conhecidas na Nova Caledônia. O padre Lambert, como todos os primeiros autores, descreveu os tabus da irmã, tão evidentes e tão importantes que serviram a um outro observador, Atkinson, como ponto de partida para elaborar toda uma teoria; o irmão mais velho e o sogro são menos respeitados, porém muito mais que em outros lugares. De modo especial, o padre Lambert mostrou os extraordinários direitos de pilhagem, os extravagantes vexames que podem permitir-se, uns com os outros, os primos cruzados, os *bengam* ou *pe bengam*. Uma espécie de contrato perpétuo os une e dá-lhes certos privilégios absolutos uns sobre os outros, em que nascem e crescem e crescem rivalidades, em que gracejos sem fim marcam a licenciosidade, a intimidade e a contestação sem limite de uns em relação aos outros. O sobrinho uterino e o tio uterino se tratam com igualdade, [10] mas, à diferença dos povos das ilhas Banks e do resto da Melanésia, inclusive as ilhas Fiji, o sobrinho uterino tem menos direitos que o tio da mesma linhagem.

II

Ainda é cedo para se dar uma explicação desses costumes. São relativamente mal conhecidos e pouco numerosos; mas é possível mostrar qual o caminho a seguir para encontrar as suas razões de ser.

desregrado, disseram a Fox: "Casamo-nos com a *mau* (a filha da filha da irmã do pai) porque não podemos mais casar com a *naho* (sua mãe)." A causa da anormalidade é a gerontocracia característica desta pequena ilha. Ela faz com que não se possa casar com a filha da irmã do próprio pai, pessoa da mesma geração, mas com alguém de uma geração mais jovem. Tendo este tipo de casamento ficado como regra, o casamento entre primos ficou vetado tanto quanto entre irmãos. O uso é o mesmo nos distritos de Parigina e de Arosi, e em Kahua.

[10] LEENHARDT falará detalhadamente sobre fatos deste tipo que observou na Nova Caledônia. Sabemos que estes detalhes serão importantes.

Antes de mais nada sua função é bem clara. Conforme a opinião de Radin, exprimem um estado sentimental, psicologicamente definido: a necessidade de um relax; uma atitude descontraída, verdadeiro descanso a um modo de ser e de agir por demais compassado. Estabelece-se assim um ritmo pelo qual se alternam, sem perigo, estados de espírito contrários. A moderação na vida de todos os dias procura e encontra uma compensação na indecência e na grosseria. Também entre nós existem mudanças de humor deste tipo: soldados fugindo do quartel, estudantes que se espalham correndo no pátio do colégio; cavalheiros que no *fumoir* * descansam dos galanteios por demais demorados para com as damas. Não é o caso de longas conclusões. Esta psicologia e esta moral explicam só a possibilidade dos fatos: a causa verdadeira poderá ser esclarecida só levando em conta as várias estruturas sociais e as práticas e representações coletivas.

Parece que no interior de um grupo social, uma espécie de dose constante do respeito e da irreverência, que os membros do grupo conseguem manifestar, é desigualmente distribuída entre os diferentes membros do grupo. Então — especialmente nos grupos político-domésticos, cujas frações associadas constituem as tribos das quais acabamos de falar —, é preciso ver por que certos graus de parentesco são, por assim dizer, sagrados e outros, pelo contrário, tão profanos que a vulgaridade e a grosseria dominam nas atitudes recíprocas. É claro que não podemos atribuir tais fatos a uma única causa. A razão desses disparates e de comportamentos tão diferentes pode ser encontrada na natureza de cada relação de parentesco e na sua função. Não basta dizer, por exemplo, que é natural que o soldado se vingue sobre o recruta dos vexames infligidos pelo sargento; para que isso seja possível, deve haver um exército e uma hierarquia militar.

Assim também é devido à constituição do próprio grupo familiar o fato de que certos parentes estão protegidos pela etiqueta social e outros, ao contrário, constituem objeto de vexames e injúrias, ou são simplesmente vítimas de privilégios de mau gosto. Se essas práticas e esses sentimentos diversos, enfim se os movimentos dessas estruturas domésticas exprimem as hierarquias das mesmas, é porque correspondem à representação coletiva que os grupos domésticos fazem delas, e que cada membro do grupo aplica de sua parte. As personalidades da família, do clã, dos clãs aliados situam-se numa espécie de escala de valores

* *Fumoir* — sala reservada aos fumantes. (N. do T.)

religiosos e morais. As atitudes sucessivas baseiam-se, conforme os tempos e as pessoas, nesta escala de valores.

Poder-se-ia dirigir a pesquisa e a observação nos seguintes caminhos. As etiquetas e os tabus que protegem certos parentes começam agora a ser bastante estudados, ainda que não suficientemente entendidos. A maioria tem múltiplos motivos. A sogra, por exemplo, é ao mesmo tempo a mulher da geração proibida na fratria permitida ou no clã aliado e permitido, mas é também aquela que, no caso de uma descendência masculina mais ou menos reconhecida, é a irmã do pai, e com o sangue da qual se tem ligações diretas por intermédio da própria mulher; ela é "a velha", com quem se comunica indevidamente por intermédio da filha, e cuja vista poderia "envelhecer o genro"; ela é a implacável credora do "campo sexual" cultivado pelo macho; ela é a dona do sangue das crianças que vão nascer; ela é o símbolo dos perigos do princípio feminino, dos perigos do sangue estrangeiro da mulher que ela gerou; e para com ela tomam-se todas as precauções que são tomadas com a própria mulher só na hora do casamento, das menstruações ou da guerra, ou nos grandes períodos expiatórios. Ela é o objeto contínuo de numerosos sentimentos concentrados, todos derivados, como se vê, da sua posição bem definida em relação ao genro. [11]

Do mesmo modo podem-se classificar as relações jocosas de parentesco, mas isto teria que ser feito um por um e em cada sociedade. É até de se estranhar que este tipo de parentesco possa ser reunido em grupos e que, à tamanha distância uma das outras, se encontrem instituições parecidas. A maioria desses parentescos são entre aliados, mas gostaríamos, em tais casos, de falar simplesmente de aliados e não de parentes. Nas tribos da Pradaria americana e nas da Melanésia, as expressões de familiaridade correspondentes a possíveis relações sexuais são trocadas principalmente entre pessoas da mesma idade, grupos de cunhados e cunhadas, cônjuges possíveis. Essas familiaridades são tanto mais naturais, quanto os tabus que protegem as mulheres do clã, as mães, as irmãs e as filhas destas por descendência uterina, são mais severos; no caso de cunhados então, as obrigações são ainda mais complicadas, devido às prestações militares e às prestações decorrentes da troca de irmãs e dos direitos do cunhado de continuar protegendo sua irmã (tema do conto de Barba-Azul). Usos ainda vivos entre nós, entre Valentins

[11] Resumimos aqui um estudo sobre o tabu da sogra na Austrália e na África bantu, trabalho que será desenvolvido em outro lugar.

e Valentinas, * hábitos que ainda nos dias de hoje vigoram, no tempo das bodas, entre pajens e damas de honra, dão bem uma idéia dos costumes que regulam relações de contrato coletivo entre grupos de possíveis cunhados: oposição e solidariedade misturadas e alternadas, muito normais em países de parentesco classificatório.

Hocart já notou essas instituições entre os ba-thonga, além do caráter dos cunhados, "deuses" uns para os outros. A expressão "deus" não indica simplesmente um caráter religioso, mas também um caráter moral próprio dos deuses: a supremacia de direitos, por exemplo, o direito sobre os bens dos primos *bengam* na Nova Caledônia, ou sobre os bens do sobrinho uterino em Fiji, na Nova Caledônia, ou sobre os bens do tio entre os ba-thonga.

Rivers e Hocart já estabeleceram uma relação entre os parentes por *poroporo* e o sistema de abusos decorrentes deste parentesco nas instituições bem conhecidas, e até clássicas nas Fiji, do *vasu*, a pilhagem regularmente feita pelo sobrinho ao próprio tio uterino, especialmente nas famílias nobres e reais, em que o *vasu* serve, por assim dizer, de coletor de tributos. Deste costume e do parentesco *tauvu*, Hocart propôs uma explicação que não teve o sucesso que merecia. Ele partiu da observação de Junod relativa ao sobrinho uterino *chief*; mostrou que, em Fiji, o sobrinho uterino é um verdadeiro *vu*, um deus, para o próprio tio, e ficou nisto.

Seja-nos permitido acrescentar uma hipótese à observação.

É preciso considerar não só a posição jurídica mas também a posição mítica de cada indivíduo no clã. Ora, existe um motivo deste gênero para que o sobrinho seja superior ao tio. Em todas estas sociedades, assim como no noroeste americano, crê-se na reencarnação [12] dos ancestrais numa ordem determinada; neste sistema, o sobrinho uterino (não importa que a descendência seja considerada por linha femi-

* Hábito já em desuso: assim se chamavam os namorados no dia de São Valentim, data em que lhes era facultado usar entre si linguagem e modos mais ousados. (N. do T.)

[12] Já falamos várias vezes, nas obras citadas anteriormente, do problema da reencarnação. O trabalho se opera entre pessoas qualificadas; estas agem muitas vezes como representantes vivos dos antepassados, enquanto estes figuram em danças, se manifestam em possessos, e são designados com nome, sobrenome e títulos.

nina ou masculina)[13] que pertence, pelo espírito que encarna, à geração do pai de seu próprio tio, tem dele toda a autoridade. É um "chefe" para o tio, como dizem os ba-thonga. Em certos sistemas (muito claros entre os ba-ila), o indivíduo da terceira geração tem exatamente a mesma posição que o indivíduo da primeira ou o indivíduo da quinta; em outros sistemas (*ashanti*,[14] dinastias chinesas[15]), devido ao cruzamento das duas linhas de descendência, é o indivíduo da quinta geração quem reencarna o seu trisavô; compreende-se então como uma criança pode exercer autoridade sobre um parente da geração imediatamente anterior à sua, mas posterior àquela dos ancestrais que ele reencarna. A prova disto está no fato de que basta a conta das gerações ter um ponto de origem diferente, para que, ao contrário, o tio uterino tenha direitos superiores aos do próprio sobrinho, como é o caso na Nova Caledônia.[16] Podemos acrescentar também que, em certos casos, o tio por parte de mãe é também sogro, aquele a quem se é devedor da própria mulher, como observou Brown em numerosos povos bantu, entre os hotentotes e nas ilhas Tonga.

Tomemos também em consideração a outra interpretação de Brown: sendo o tio uterino o representante masculino do princípio feminino, do sangue materno, os ba-thonga designam-no energicamente "mãe macho"; "macho mãe" seria também uma tradução exata e isso poderia explicar ser ele ordinariamente colocado abaixo e não acima do sobrinho.

---

[13] Quando a segunda descendência intervém em parte, e quando há outras razões, que seria muito demorado explicar, é preciso, nestas contas, pular, no mínimo, uma geração.

[14] O mais belo exemplo que eu conheço, é o que RATTRAY observou entre os ashanti: *Ashanti*. p. 38 e 39. Quando perguntou se era lícito casar com a trineta "responderam-me com uma exclamação de horror que 'isto é tabu para nós'. Isto fica também evidente pelo nome do bisneto e de todos aqueles da sua geração. Este nome é nana *n'ka' 'so*, 'netinho, não toque na minha orelha'. Um simples toque de um bisneto ou de uma bisneta na orelha do bisavô, é causa, a quanto dizem, da morte imediata deste último". O bisneto é uma espécie de "cópia" perigosa e viva.

[15] Este é um tema que GRANET desenvolveu longa e freqüentemente a propósito das contas e genealogias das mitologias dinásticas chinesas. *Danses et Légendes de la Chine ancienne* (trechos vários).

[16] Esta posição do indivíduo de uma geração posterior que fica sendo superior a um indivíduo da geração do próprio pai (irmão de mãe e irmão de pai) pelo fato de ser "avô" de classe, foi observada por THURNWALD entre os banaro da Nova-Guiné. Na edição inglesa de seu trabalho, THURNWALD chama este tipo de parentes *goblin grandchild*; ele relaciona este parentesco com o parentesco *tauvu* em Fiji.

Eis aqui muitas razões, cada uma suficiente por si só, mas que agiram mais ou menos simultaneamente em quase todos os lugares, e compreende-se, por exemplo, que o tabu da mãe tenha sido compensado com uma quase que sistemática profanação do irmão dela.

Em todo caso é evidente que a parentela, com a qual se pode gracejar, corresponde a certos direitos recíprocos, e que geralmente, quando estes direitos não são iguais, correspondem a alguma desigualdade de caráter religioso.

Estamos aqui bem no limite dos fatos conhecidos com o nome de *potlatch*. Sabemos que se assinalam pelo seu caráter agonístico, por rivalidade de generosidade, força e nobreza nos combates, por desafios na ocasião de injúrias, e por sentimentos de hospitalidade. Vê-se porém nestas instituições primitivas de parentesco de etiqueta e parentesco jocoso, nestas trocas de obrigações e de gozações, bem visíveis no *poroporo* das ilhas Banks, a raiz das rivalidades obrigatórias. Aliás, na Melanésia, o *poroporo* coexiste com o *potlatch*, como uma matriz da qual o recém-nascido ainda não se despregou. Além do mais, os *potlatch* estão relacionados aos vários graus de parentesco, aos vários tipos de alianças e de apadrinhamentos, pelo menos na Melanésia e no noroeste americano. Devem portanto entrar na categoria geral dos costumes de etiqueta e de vexames entre pessoas da mesma geração do clã e dos clãs aliados e, por conseqüência, entre pessoas de gerações alternadas que representam outras gerações de ancestrais. Vê-se aqui a ponte que une as instituições muito desenvolvidas do *potlatch*, e as instituições mais rudes e simples, em que tabus e etiqueta se contrapõem aos insultos e à irreverência. Eis uma primeira conclusão de história lógica.

Entende-se igualmente aqui muitos tipos de vexames. Notemos em particular certas semelhanças com as confrarias de "perseguição", tão freqüentes na América do noroeste e na Pradaria. Estes hábitos acabam determinando a formação de uma espécie de profissão. Ligam-se portanto a alguns grandes sistemas de fatos morais, e permitem até perceber a maneira de estudar alguns dos costumes mais generalizados.[17] Considerando-os com os seus contrários, comparando a etiqueta com a familiaridade, o respeito com o ridículo, a autoridade com o desprezo,

---

[17] M. A. R. BROWN, a quem mostrei uma primeira redação deste trabalho, me citou a este respeito um certo número de idéias e de fatos que ele tem o propósito de publicar.

e observando como estas atitudes se repartem entre as diversas pessoas e os diversos grupos sociais, se compreende melhor a sua razão de ser.

Estas pesquisas têm também um interesse lingüístico evidente. A dignidade e a grosseria da linguagem são elementos importantes dos costumes. Não só se fala de assuntos proibidos, mas também se usam palavras proibidas. As linguagens de etiqueta e de classe (classe de idade e de nascimento) são melhor entendidas quando se estuda o porquê da sua violação sistemática e com quem é feita.

Enfim, se estes trabalhos fossem mais desenvolvidos, poderiam esclarecer a natureza e a função de elementos estéticos importantes, naturalmente misturados, como em toda parte, aos elementos morais da vida social. Aliás, as obscenidades, os cantos satíricos, os insultos para com os homens, as representações ridículas de alguns seres sagrados estão na origem da comédia; assim como o respeito para com os homens, os deuses e os heróis determinam o aparecimento da lírica, da epopéia e da tragédia.

8. A ALMA, O NOME E A PESSOA (1929) *

Não preciso renovar perante o Sr. Lévy-Bruhl os cumprimentos que já lhe fiz a propósito de seu último livro, que em particular dá tanta popularidade a nossos estudos.

Não tenho a competência dos missionários ou dos que provêm das colônias presentes aqui. Tenho apenas uma competência de sociólogo e não quero em absoluto criticar as conclusões do Sr. Lévy-Bruhl. Quero somente completá-las.

Quero, no entanto, mostrar em que o método que ele seguiu e as conclusões sociológicas a que chegou coincidem com os nossos e em que ponto divergem dos métodos que empregam, dentre os sociólogos, aqueles que qualificarei de "obediência estrita."

A grande diferença entre o Sr. Lévy-Bruhl e estes sociólogos de "obediência estrita" e, por conseguinte, mais rigorosos é que, se se mantêm fiéis aos grandes princípios, se sua originalidade está em estudar as formas primitivas da razão, as categorias, as teorias de Durkheim e de seus colaboradores tendem a pesquisar os fundamentos destas mentalidades. Não nos basta descrever o mito. Segundo os princípios de Schelling e dos filósofos, queremos saber que ser ele traduz. Quanto ao Sr. Lévy-Bruhl, ele descreve o pensamento mítico, não completamente, não o creio, mas descreve admiravelmente bem ao menos um lado dele. Entretanto, sobre o ponto que descreve, qual é seu método pessoal, qual o dos outros? Escolhamos nosso terreno.

Neste último livro, sobre a *Alma primitiva,* ressaltemos em particular algumas páginas bastante belas pela qualidade dos fatos e pela

---

* Reproduzido de MAUSS, M. "[L'âme, le nom et la personne]." In: *Oeuvres*. Ed. cit. v. II, p. 131-35. (Intervenção a propósito de uma comunicação de L. Lévy-Bruhl: "L'âme primitive". Extraída de: *Bulletin de la Société Française de Philosophie*. 29.) Trad. por Regina Lúcia de Moraes Morel.

clareza de exposição, sobre a relação entre a alma e o nome, o nome de batismo individual, questão aliás conhecida, mas renovada aqui pela escolha dos fatos.

Vejamos, no entanto, qual é a diferença entre a maneira com que eu teria tratado o assunto e a maneira pela qual o Sr. Lévy-Bruhl o tratou. Ele se contentou com a observação psicológica e a descrição filosófica ainda que sociológica do fato. Confundem-se a alma e o nome num grande número de sociedades. Neste ponto, estamos de acordo. Mas, no nosso caso, pretendemos encontrar o fundamento real deste mito da identidade da alma e do nome na organização social; damos assim um fundamento, da realidade ao que parece ser uma mística da palavra e um preconceito ilógico.

Permito-me vos dizer já qual será a comunicação que pretendo fazer no *Congresso Internacional da História das Religiões* em Lund, para o qual já estou delegado. Versará sobre a noção de personalidade. É uma questão cuja importância, do ponto de vista sociológico e moral, vós vereis.

Vós, filósofos, estais habituados a falar da noção da personalidade humana. Um pouco de História seria necessária. Quando a palavra "pessoa" foi pronunciada pela primeira vez? Quem a pronunciou? Passemos do presente ao passado: *persona* = máscara. Eis o sentido original da palavra. Foram os romanos que transformaram a noção de máscara, personalidade mítica, em noção de pessoa moral. Explicarei alhures por que e como. O fato era grande e novo. Novo a tal ponto que, para designar a noção de pessoa humana, pessoa jurídica, os gregos, tardiamente, traduziram a palavra latina, pois não foram eles os inventores da noção de pessoa; traduzem até ainda na época justiniana *persona* por πρόσωπον, máscara. Vê-se, não foram os latinos que traduziram o grego; foram os gregos que servilmente traduziram o latim.

A que corresponde esta máscara? Voltemos atrás gradativamente; citarei aqui um texto admirável que normalmente não é citado nas enciclopédias nem sequer nos manuais. Pois, de vez em quando é preciso ler os textos, como um humanista, por inteiro e não através de referências: ler do grego, ler do latim, ler do hebreu ou qualquer outra língua que se queira. O texto se encontra em *Pro Cluentio*. Cícero fala deste salteador *qui cognomen ex Aeliorum imaginibus delegerat,* "que tinha escolhido seu sobrenome dentre as imagens (as máscaras) dos Aelii". Máscara, imagem, tem aqui, ao mesmo tempo, o sentido de prenome ou de sobrenome. Estas máscaras são as que conheceis bem, as

que se levavam em Roma, por ocasião dos enterros: os dos ancestrais que foram pessoas consulares, edílicas etc. São as máscaras das pessoas mortas, mas também a serem reencarnadas: *Tu Marcellus eris.*

Retomemos o assunto aqui e ali. É uma questão à qual voltei diversas vezes a propósito das pesquisas de Dieterich sobre *Mutter Erde*, a propósito das de Van Ossenbruggen sobre o direito de propriedades nas Índias Holandesas etc. O sistema de prenomes, na América, iroquês e sioux etc., é significativo. O fato é bastante geral e muito bem conhecido. *Pata direita dianteira do lobo*: é um nome e um lugar no conselho. Citemos algumas outras instituições desse gênero juntamente com os autores que as anotaram. Não é porque o professor Boas nos concede neste momento a honra de sua atenção que vou citá-lo; mas porque foi ele que nos forneceu os melhores fatos a partir dos quais refleti sobre a questão. Ela ficou esclarecida para mim no dia em que foram publicados os documentos do Sr. Boas sobre as "Sociedades secretas dos kwakiutl". O princípio que domina tudo é o seguinte: a sucessiva reencarnação das almas titulares, as sucessivas possessões pelos espíritos titulares aos quais os nobres, kwakiutl em particular, são obrigados a alcançar para manterem o lugar deles, até que, como todos nós, sejam afastados. Cada clã possui uma certa quantidade de nomes, postos, títulos. Este fato dá bem a sensação do fato geral: que, num clã determinado, há um número determinado de almas em vias de reencarnação perpétua ou de possessão, que definindo a posição do indivíduo em seu clã, em sua família, na sociedade, no conjunto da vida, definem sua personalidade.

Não é tampouco porque o reverendo padre Aupiais está aqui que lhe direi que seu trabalho sobre a adivinhação, o *fâ*, concorda totalmente com o que nos ensinara o Sr. Boas. O nome de *fâ* que, em Porto-Novo e em toda uma parte da África, é dado no nascimento, determina toda a vida, — até a pessoa com quem se concorda em casar — segundo seu *fâ*, seu nome igualmente.

Não é tampouco porque o Sr. Granet está aqui que lembrarei seu trabalho e sua identificação das dinastias legendárias da China com repetições de cinco nomes por ciclo de cinco reencarnações.

Mas mencionarei ainda os documentos de um dos nossos melhores pesquisadores franceses que trabalham para nós, o Sr. Leenhardt — que pede desculpas de não poder vir. — O que ele nos transmite foi observado independentemente de qualquer ensinamento e de qualquer conversa de nossa parte; e respeito a maneira pela qual se exprime: ele é

o observador e eu sou apenas um corretor de impressão. O Sr. Leenhardt diz: "O nome designa o conjunto das posições especiais do indivíduo em seu grupo." Isto é neocaledoniano e não mais Sociologia teórica. É numa explicação autônoma que encontro precisamente este elemento de explicação do mito. Além disso, o Sr. Leenhardt reconhece também os nomes classificados por três e cinco gerações.

O Sr. Lévy-Bruhl vai até à descrição do mito. Penso, de minha parte, poder encontrar a razão do mito do prenome idêntico à alma através dos fatos que acabo de vos indicar. A personalidade, a alma vêm, assim como o nome, da sociedade.

Eis a diferença pura e simples entre o trabalho do Sr. Lévy-Bruhl e o trabalho que alguns de nós queremos e sem dúvida podemos fazer.

Existem muitos outros fatos que poderiam ser assinalados a propósito da questão do mito da alma. É absolutamente inútil indicá-los a vós. Eu vos falei apenas de alguns desses fatos para que vejais não só o que é a lenda da alma, mas também a causa da lenda: uma parte em particular vem da necessidade de dar nome ao indivíduo, de precisar "sua posição social" (entre os mortos e os vivos).

Mas, tranqüilizai-vos. A oposição não é absoluta.

Existem apenas dois tipos de trabalhos: os bons e os maus. Os bons terminam onde querem: o Sr. Lévy-Bruhl terminou o seu onde quis. Outros continuam. Vão mais longe ou mais profundamente, como bem entendem. Talvez se enganem; é o que se saberá de maneira diferente do que pelo simples raciocínio. Pois a Sociologia é uma ciência dos fatos.

9. AS CIVILIZAÇÕES: ELEMENTOS E FORMAS (1929) *

Introdução

Eis o extrato de uma longa "Nota de método" sobre a *Noção de civilização* que vai aparecer no III volume de *Année Sociologique*, segunda série. Ela já foi preparada por várias notas sobre o mesmo assunto: volumes X, XI e XII de *Année Sociologique*, [1] série antiga. Foi também preparada por numerosos e longos relatórios dos trabalhos de equipe de arqueólogos, historiadores da civilização, etnólogos, especialmente estes últimos, nas duas séries de *Année Sociologique*. Os partidários hodiernos do método da "história cultural", da "etnologia histórica", dos princípios da "difusão" contrapõem, sem nenhuma razão a nosso modo de ver, seus métodos aos dos sociólogos. Não vamos entrar numa discussão crítica destas teorias e de seus resultados. Todas pertencem a sábios dignos de respeito. Nem vamos criticar os partidários de Foy e Graebner ou os do padre Schmidt, ou os da escola americana de "antropologia cultural". Estes, entre os quais Boas, Wissler e outros, mais sutis que seus colegas europeus, trabalhando sobre sociedades e civilizações que tiveram evidentemente contatos entre si, evitam geralmente hipóteses descabidas, e souberam descobrir, aqui e acolá, "camadas de civilizações", "centros", e "áreas de difusão".

Estas teorias se opõem em maneira especial — e muito facilmente — às idéias simplistas com que representam a evolução humana como se tivesse sido a única. A este respeito, como estas testemunhas, e de

---

* Reproduzido de MAUSS, M. "Les civilisations: éléments et formes." In: *Oeuvres*. Ed. cit. v. II, p. 456-72. (Exposição feita à Première Semaine Internationale de Synthèse. In: *Civilisation. Le mot et l'idée*. Paris, La Renaissance du Livre, 1930.) Trad. por Ivonne Toscano.

[1] Das notas mencionadas, só a última apareceu.

acordo com os historiadores e geógrafos, os sociólogos relacionam os fenômenos de civilização não a uma hipotética evolução geral da humanidade, mas ao encadeamento cronológico e geográfico das sociedades. Nem Durkheim, nem nós, nunca separamos a evolução humana da dos grupos que a compõem. Faz muito tempo já que Durkheim explicava a família conjugal moderna como resultante duma mescla dos direitos domésticos germânico e romano. Em definitivo, ele aplicava, desde então, o que se chama agora teoria dos "substratos". E há mais de dez anos que Meillet optou por um método genealógico-histórico em Lingüística, sem contudo considerar-se por isso menos fiel à Sociologia, da qual é um dos mestres.

Por outro lado, todas estas oposições entre as escolas são jogos fúteis do espírito, ou concorrência de cátedras, de filosofias e de teologias. Os etnólogos verdadeiramente famosos foram ecléticos seja na escolha dos problemas seja na escolha dos métodos, que devem variar conforme os problemas. E. B. Tylor, que se tem por hábito tomar como alvo, publicou — e ensinou — interessantes histórias de empréstimos. As melhores coleções de repartição de objetos são, sem dúvida, as do Museu Pitt Rivers, que fundou em Oxford e que é administrado por Balfour.

No fundo, a grande maioria dos verdadeiros cientistas permanece fiel aos três princípios, aos três itens do velho mestre Adolf Bastian:

1.º) o *Elementargedanke,* a "idéia elementar", original e originária, criação autônoma e característica de um espírito coletivo, o "traço de cultura" como dizem impropriamente os "antropólogos sociais" americanos;

2.º) a *Geographische Provinz,* o "setor geográfico", às vezes mal definido, às vezes bem marcado pela semelhança de fatos de civilização, pelas línguas irmãs e, muitas vezes, pelas raças iguais: o número destas "províncias geográficas" não é excessivamente numeroso e diminui ainda com as descobertas modernas;

3.º) a *Wanderung,* a migração, a viagem e as vicissitudes da civilização e, com ela, como no caso de uma evolução autônoma, a *Wandlung* da civilização, a sua transformação por absorção de elementos, por migrações, por mistura de povos portadores destes elementos, ou por atividade autônoma destes povos.

Suponhamos ou constatemos, então, este acordo dos cientistas. E vejamos como se pode estudar as civilizações, analítica e sinteticamente.

Não vamos lembrar a história da palavra nem dos seus vários sentidos. Nem vamos fazer a crítica de todos os seus significados. A noção de civilização não é certamente tão clara quanto a de sociedade, que ela aliás pressupõe. Eis aqui algumas definições que, a nosso ver, permitem saber como se deve falar.

Fatos de Civilização

Inicialmente vamos definir o que caracteriza os fenômenos de civilização entre os fenômenos sociais. Em seguida poderemos entender o que é um sistema desses fatos: uma civilização. E finalmente veremos como, com esse enfoque, é possível voltar a empregos mais gerais do termo, sem grandes inconvenientes.

Os fenômenos de civilização (*civis* = cidadão) são por definição fenômenos sociais de determinadas sociedades. Mas nem todos os fenômenos sociais são, no significado estrito do termo, fenômenos de civilização. Há os que são perfeitamente específicos de uma sociedade, a individualizam-na, isolam-na. São geralmente encontrados no dialeto, na constituição, no costume religioso ou estético, na moda. A China atrás de seu muro, o brâmane no interior de sua casta, os homens de Jerusalém em relação aos de Judá, os de Judá em relação aos outros hebreus, os hebreus e seus descendentes, os judeus, em relação aos outros semitas, distinguem-se por se concentrarem, por se separarem dos outros. Esses exemplos provam que é melhor não falar em civilização quando se fala de fenômenos restritos a uma determinada sociedade, e que é melhor dizer "sociedade", sem mais.

Mas, mesmo nas sociedades mais isoladas, existe uma quantidade de fenômenos sociais que devem ser estudados à parte, como tais, sob pena de se cometer erros ou, mais exatamente, abstrações ilegítimas. Todos esses fenômenos têm uma característica importante: a de serem comuns a um número mais ou menos grande de sociedade e a um passado mais ou menos longo dessas sociedades. Pode-se-lhes atribuir o nome de "fenômenos de civilização".

De fato, podemos dividir os fenômenos sociais em dois grandes grupos nos quais as quantidades não devem ser fixadas *a priori,* e que teriam importância relativa conforme os tempos e os lugares. Uns são inaptos para transferir-se, outros o são aptos por natureza: ultrapassam,

por assim dizer, os limites de determinada sociedade, limites esses que, por sua vez, são dificilmente determináveis.

Todas as técnicas poderiam ser imitadas, quando se queira, quando se tenham os meios, ou quando a necessidade se faça sentir. De fato, geralmente e salvo exceções, elas se transmitiram sempre de grupo a grupo, de geração a geração. Uma parte das belas-artes pode também propagar-se facilmente, mesmo as artes musicais e mímicas, e isso pode acontecer até entre populações tão primitivas quanto as australianas. Assim, entre eles, os *corroboree* (assim chamados no inglês local, mas a palavra é de origem australiana) — espécie de obras de arte dramáticas, musicais e plásticas, grandes danças tribais das quais participam às vezes centenas de dançarinos-atores, e que têm tribos inteiras servindo de coro — passam de tribo a tribo, se entregam sem devolução como uma coisa, uma propriedade, uma mercadoria, um serviço e... como um culto, uma receita mágica. As orquestras negras viajam continuamente em áreas bastante vastas. Os feiticeiros e adivinhos vão mais longe ainda. Os contos se repetem, fielmente reproduzidos, longe e por muito tempo, em todas as direções — a moeda de cauri na África, a de concha na Melanésia (*conus millepunctatus*), a de madrepérola de *haliotis* no noroeste da América, a de fios de latão na África equatorial e central, são realmente internacionais, até mesmo com câmbio. Desde o paleolítico médio, o âmbar, o quartzo e a obsidiana foram, na Europa, objeto de transportes intensos e longínquos.

Até os fenômenos que parecem os mais íntimos da vida das sociedades, por exemplo as sociedades secretas, os mistérios, são objeto de propaganda. Conhecemos a história da "Dança da Serpente" na América do Norte, a da "Dança do Sol" em toda a extensão da Pradaria. Henri Hubert e eu chamamos a atenção, em numerosos relatórios, sobre estes cultos especiais, mais ou menos desligados das bases locais, por meio dos quais foram introduzidas idéias religiosas, morais e científicas em muitas sociedades chamadas selvagens, bárbaras, como na Antigüidade.

As instituições também tomam-se emprestadas, mesmo os princípios de organização social se impõem aos outros. Por exemplo, a noção de constituição, de πολιτεία, nascida no mundo jônico, se propaga por toda a Hélade, desenvolve-se na Filosofia, chega a Roma, *res publica*, depois nas nossas civilizações, onde reaparece nas constituições dos Estados, depois de ter estado presente nas constituições e cartas das cidades e das pequenas repúblicas rurais e montanhesas. Poder-se-ia também tentar fazer a curiosa história da palavra "tribo" na língua grega

e latina, palavra que significa três e que, nas duas línguas, indica organizações por dois, quatro etc. As instituições militares, até os nossos dias, foram tomadas em empréstimo, assim como as técnicas de armamentos que delas dependem ou das quais elas dependem. Um fato determinado pode se impor além da sociedade e do tempo no qual se originou.

Os *fenômenos de civilização* são portanto essencialmente internacionais, extranacionais. Podem ser definidos em oposição aos fenômenos sociais específicos desta ou daquela sociedade como sendo: *aqueles fenômenos sociais comuns a várias sociedades mais ou menos próximas,* aproximação esta devida a contatos prolongados, a intermediário permanente ou à filiação de um tronco comum.

Um fenômeno de civilização é, por definição e por natureza, um fenômeno que abrange uma massa de populações maior que a tribo, o povo, o pequeno reino ou a confederação de tribos. Assim, as características da civilização iroquesa são comuns a todas as nações iroquesas, muito além da linha das Cinco Nações.

Segue daí que o estudo destas características pode ter ao mesmo tempo interesse histórico e geográfico, e sociológico. Efetivamente esses fatos têm sempre uma extensão horizontal, uma geografia mais vasta que a geografia política de cada sociedade; abrangem uma área maior que a nação. Além disso, como todos os outros fenômenos sociais, têm raízes no passado, na história; como porém esse passado histórico não pertence a uma só nação e abrange períodos de tempo sempre muito vastos, pode-se concluir que esses fatos são uma prova de ligações históricas e geográficas. Pode-se sempre inferir deles uma quantidade bastante grande de contatos e, às vezes, podem-se descrever filiações certas.

A observação desses fatos, quando acompanhada de outros elementos históricos e geográficos, possibilita a fundamentação de hipóteses geográficas ou históricas, relativas à extensão e ao passado das civilizações e dos povos. Podemos assim estabelecer uma genealogia dos fatos e seqüências mais ou menos certas, sem as quais não é possível conceber-se a história e a evolução humana.

Aí está o lugar do estudo e constatação das aquisições, das filiações históricas, das técnicas, artes e instituições, atrás das quais é fácil imaginar ou constatar: seja evoluções simultâneas partindo de princípios comuns, seja transmissões mais ou menos contingenciais, mas sempre dominadas pela existência de relações determinadas entre sociedades

determinadas. (Para esta questão das aquisições, recomendamos a boa e já antiga dissertação de EISENSTDÄTER. *Kriterium der Aneignung,* col. *Hefte* de Buschan.) Modelos destes estudos são os de Nordenskiöld sobre a América do Sul. Eu mesmo encorajei seus trabalhos e também os de Métraux sobre os elementos de civilização dos tupis (que aliás está cheia de elementos comuns aos tupis e aos caraíbas).

O estudo destas extensões de elementos de civilização é muitas vezes extremamente curioso. Não parece possível deduzir da disseminação das figuras esculpidas do homem de cócoras (*Hockerfigur*) tudo o que Graebner deduz. Mas os fatos que descobriu são incontestáveis. Não acho que Jackson tenha razão interpretando, como o faz Elliot Smith, o uso generalizado da concha como sendo de origem egípcia. Mas este uso é um fato bem nítido e marcante de civilização e não de evolução simultânea.

Efetivamente as sociedades se destacam sobre um fundo de fenômenos internacionais. As sociedades têm a própria individualidade, criam suas peculiaridades e seus caracteres individuais sobre fundos de civilizações. É até preciso notar como estes traços de civilização ficam profundos e uniformes mesmo depois de longa separação. Assim, por exemplo, entre os pigmeus, os das Andamanes se conservaram mais puros, nas suas ilhas, com sua linguagem, a única conhecida das linguagens pigméias. As civilizações do golfo de Bengala não os influenciaram muito, apesar das relações estabelecidas entre eles há vários milênios. Apesar disso, os pigmeus da Malásia (para não falar nos outros) que parecem ter esquecido sua língua e que vivem entre os malaios e mon-khmer, têm, na grande maioria, a mesma civilização material de seus irmãos das ilhas Andamanes.

Civilizações — Formas de Civilização

Não apenas os elementos das civilizações, mas também as próprias civilizações têm a sua individualidade, suas formas determinadas e se opõem entre si. Aliás tudo isso é o que caracteriza as civilizações: as aquisições, os pontos comuns, as coincidências; mas também o fim dos contatos com outras civilizações.

Pode-se portanto propor a seguinte definição de *uma civilização: é um conjunto suficientemente grande e numeroso de fenômenos de civilização, os quais devem ser suficientemente importantes, tanto pela quantidade como pela qualidade; é também um conjunto bastante vasto de sociedades que os apresentam; em outras palavras: um conjunto suficientemente grande e suficientemente característico para que possa significar, evocar uma família de sociedade.* Família que, por sinal, temos razões de fato para constituir: fatos atuais e fatos históricos, lingüísticos, arqueológicos e antropológicos; fatos que fazem crer que estiveram em prolongado contato ou que têm algum parentesco umas com as outras. Um conjunto de fatos, um conjunto de características destes fatos que corresponde a um conjunto de sociedades, em resumo, um sistema hipersocial de sistemas sociais, eis o que se pode chamar de uma civilização.

É possível, pois, falar de civilizações mais ou menos vastas ou de civilizações mais ou menos restritas. É possível também distinguir camadas, esferas concêntricas etc. Assim, de nossa parte, ensinamos de longa data que é possível acreditar na antiga existência de uma civilização de todas as margens e de todas as ilhas do Pacífico; dentro dessa civilização muito extensa, bastante apagada, é possível, e sem dúvida é necessário, distinguir uma civilização do Pacífico sul e central; e no interior da última percebe-se claramente uma civilização malaio-polinésica, uma polinésica, uma melanésica e uma micronésica. É também possível montar várias estruturas sobre a origem dessas quatro civilizações e sobre suas relações mútuas; e até mesmo sobre suas relações com uma civilização austronésia, austro-asiática ou pan-asiática. Na verdade, nesse imenso campo, existem numerosas coincidências e numerosas variações entre as civilizações. E são elas que nos permitem, por um lado, crer na unidade originária das civilizações, mesmo quando existem diversidades parciais das raças, como, por exemplo, melanésica negra e polinésica amarelo-clara; ou, ao contrário, crer na diversidade, mesmo quando houver, por exemplo, relativa unidade de linguagem: melano-polinésico (abstraímos o elemento papua). Os limites do bétel e do *kawa*, do arco e do sabre, da couraça, da cerca de paus, da casa sobre estacas etc. permitem classificar as civilizações e mesmo fazer hipóteses sobre sua genealogia, assim como as divergências e as semelhanças dialetológicas são os melhores meios para estabelecer as famílias de povos.

De tudo isso segue-se que cada civilização tem, ao mesmo tempo, uma área e uma forma.

Efetivamente, possui sempre seus pontos de parada, seus limites, seu núcleo e sua periferia. A descrição e a definição dessas áreas cons-

tituem um trabalho importantíssimo para a História e, conseqüentemente, para a ciência do homem. Mas percebe-se esta extensão só porque se tem a impressão que os elementos, os fenômenos de civilização que formam essa ou aquela civilização, têm um tipo peculiar a eles e a ela. A definição dessa forma é portanto essencial, e os dois termos estão ligados entre si. Cada civilização tem uma área própria porque tem uma forma, e só se consegue perceber essa forma porque está espalhada nesta área, e só nela. Apesar de ser um fenômeno social do segundo grau, uma civilização, como qualquer sociedade, tem seus limites e seu espírito. A definição da área de uma civilização é feita pela sua forma, e inversamente a definição de uma forma é feita pela sua área de extensão.

Vamos definir estes dois termos. *A forma de uma civilização é o total* (oΣ) *dos aspectos especiais que assumem as idéias e as práticas, e os produtos comuns ou mais ou menos comuns a um certo número de sociedades,* inventoras desta civilização e sujeitas a ela. Podemos também dizer que *a forma de uma civilização é tudo que dá um aspecto especial,* não semelhante a nenhum outro, *às sociedades* que formam esta civilização.

Uma área de civilização é a extensão geográfica onde está repartido este total, — mais ou menos completo em cada sociedade desta área — *dos fenômenos comuns* considerados *característicos,* típicos desta civilização: é também o conjunto das superfícies do solo onde vivem sociedades que têm representações, práticas e produtos que formam o patrimônio comum desta civilização.

Por abstração, pela necessidade de uma breve exposição didática — para seguir a moda da ciência etnológica e da geografia histórica atual — não vamos considerar aqui a noção de camadas de civilização, apesar de ser ela muito importante. É o que os historiadores chamam, com escassa precisão: estilo, período, época. Aqui está uma definição provisória: chama-se *camada de civilização a forma* dada *que toma uma civilização* de extensão determinada, *num tempo determinado.*

Tais são as divisões principais dos fatos e do problema.

• • •

Estas noções de formas e de áreas serviram com algum exagero de princípio a duas escolas de etnólogos alemães, opostas entre si. Uns fazem da área de civilização um meio para estabelecer genealogias, os

outros servem-se das formas de civilização com o mesmo objetivo. Vejamos qual é o erro deles.

Os primeiros, Foy, Graebner, o padre Schmidt e sua Escola, partem da noção de área de civilização (*Kulturkreise*) e de camadas de civilização (*Kulturschichten*).

Definindo cada civilização por um traço dominante, estuda-se quase que exclusivamente a extensão geográfica e, ocasionalmente, a cronologia. Fala-se de *Bogenkultur,* de *Zweitklassenkultur,* de *freivaterrechtliche Kultur,* de cultura do arco, de cultura em duas classes (sociedades divididas em duas metades matrimoniais), de civilizações com descendência masculina sem exogamia. E acaba-se com absurdos também verbais, como a do "machado totêmico". O que não impede o fato de terem estes autores encontrado em muitos detalhes filiações possíveis, interessantes e dignas de entrar na História. Mas o que serve para estudar esta distribuição de objetos torna-se facilmente inexato quando se trata de definir civilizações e contatos entre civilizações. O método cartográfico é excelente em se tratando de descrever a história de cada instrumento, de cada tipo de instrumento, de arte etc. Antes de mais nada, trata-se, quando nós achamos num terreno propício, de objetos concretos; o que queremos é classificar tais objetos, em séries, nos museus. Nestes limites, esse procedimento tem a nossa plena aprovação. Poderíamos dizer muita coisa sobre o pau-de-sebo. Nosso inesquecível Robert Hertz preparara um belo trabalho sobre a pipa na Polinésia. Mas é bem diferente traçar o percurso de uma arte ou de uma instituição, e definir uma cultura. Dois perigos aparecem imediatamente.

Antes de tudo a escolha do caráter dominante. As ciências biológicas sofrem bastante por esta noção de caráter principal, a nosso ver absolutamente arbitrária. As ciências sociológicas sofrem ainda mais por esta mesma razão. Muitas vezes não existem nem critérios. Por exemplo, a idéia que dá o nome à *Zweitklassenkultur* corresponde a um grave erro. Que certas sociedades australianas e melanesianas sejam divididas *somente* "em duas classes" exógamas (Graebner e Schmidt), em duas "metades" (terminologia de Rivers), é um fato inexato. Antes de tudo a respeito destas metades: nós nos opomos energicamente à diferença estabelecida entre elas e os clãs; estas metades são, a nosso ver, antigos clãs primários. Além disso, em *todas* as sociedades australianas e melanesianas consideradas representativas desta *civilização,* foi encontrado algo diferente das metades: verificou-se a existência de clãs no seu interior, o que é normal naquelas que chamamos fratrias. É

portanto por um erro e uma petição de princípio que o fato "classe" seja separado do fato "clã".

Além disso, a relação entre o caráter dominante e os outros caracteres de uma civilização nunca é evidente. Não existe nenhuma prova que uns sejam necessariamente conseqüência dos outros e que, por exemplo, ali onde se encontra o arco, haja a possibilidade de encontrar-se uma descendência uterina ou uma descendência masculina (o princípio varia conforme os autores).

Essa espécie de fatalidade na distribuição simultânea dos elementos simultâneos de civilização não está absolutamente provada. Tal delimitação de uma camada ou de uma área de civilização conduz freqüentemente a outros absurdos. Menghin, por exemplo, chega a falar de "cultura uterina" a respeito do paleolítico congolês. É admirável que se possa imaginar o direito de uma população desconhecida a partir de alguns seixos. Tudo não passa de ficções e hipóteses.

Uma civilização é definida não por um, mas por um certo número, em geral bastante grande, de características, e ainda mais pela dosagem dessas diversas características. Por exemplo, a navegação ocupa entre os malaios *marítimos* e entre os polinésios um lugar bem diferente daquele que ocupa entre os outros austronésios do continente. Concluímos portanto que o método dos *Kulturkreise* não é bem usado, e isso acontece especialmente porque ele fica isolado do método seguinte.

Este leva o nome um pouco retumbante de *Morphologie der Kultur* e é conhecido especialmente pelos nomes de dois autores tão discutíveis quanto populares: Frobenius e Spengler. Na opinião de Frobenius, as diferentes culturas e mesmo as diferentes camadas de culturas das quais se compõe especialmente a civilização africana, ficariam em destaque, no que se relaciona à África, graças a mapas de distribuição de objetos de toda espécie. As civilizações atuais da África são quase todas mestiças. Mas Frobenius sabe encontrar, mesmo nas misturas e estratificações, aquelas culturas puras, cuja forma está definida, e cuja utilidade material, valor moral e grandeza histórica são perceptíveis ao olho do morfologista. É assim que se enxergariam na África ocidental negra cinco ou seis civilizações, brotadas uma sobre a outra, que Frobenius bem conhece: a egéia, a sírtica, a sul-eritréica e o "telurismo etiópico", e naturalmente a Atlântida, com o "Eros primitivo". Tudo que esta Escola produziu de sério são fichários, ao que parece conscienciosos e úteis; é o começo de um *Atlas Africanus*, com algumas partes boas.

A *morfologia da civilização* de Spengler é, a nosso ver, igualmente literária. Essas classificações morais das civilizações e das nações em duras e tenras, em organizadas e desorganizadas, esta filosofia da história, estas vastas e colossais considerações, têm valor só para o grande público. É um retorno sem precisão a fórmulas desusadas de "destinos culturais", de "missões históricas", a toda uma gíria de sociologia inconsciente que atravanca a história comum e a chamada ciência social dos partidos. Na verdade o sociólogo encontra mais fatos e idéias em Guizot. Vamos porém aguardar o *Atlas histórico da civilização* para julgar o valor heurístico de um trabalho de indubitável utilidade. Receamos, porém, mesmo este trabalho. Se, por acaso, a morfologia for separada da simples cartografia de áreas e de camadas de distribuição de objetos etc., se for dirigida pela idéia *a priori* da "cultura", ou por idéias definidas *a priori* de "esta ou aquela cultura", será cheia de petições de princípio.

Vê-se enfim como estes métodos e noções só são legítimos se usados em conjunto. É preciso acrescentar, para concluir, que não consideramos absolutamente os procedimentos etnográficos como sendo de grande certeza. São úteis, mas raras vezes suficientes. Retraçar, através da história hipotética de sua civilização, a história de povos que, como se diz, não têm história, é uma façanha muito ousada. Digamos francamente que, neste ponto específico da história dos povos, as noções etnográficas e sociológicas ajudam menos que os métodos lingüísticos e arqueológicos, muito mais precisos. Mas quando empregadas concomitantemente às outras, podem levar a resultados notáveis. Consideremos por um instante o trabalho dos "antropólogos sociais" americanos. As hipóteses de Boas sobre a mitologia espalhada no norte do Pacífico são mais que verossímeis, são quase probatórias; as de Wissler sobre a forma asiática da vestimenta índia da América do Norte são evidentes; assim como aquelas mais antigas de Bruno Adler sobre a flecha norte-asiática na América. Mas a prova definitiva só é obtida pelas descobertas lingüísticas de Sapir, que relaciona consideráveis grupos de línguas americanas a um tronco proto-sino-tibeto-birmano.

• • •

A incerteza histórica em casos específicos não deve porém desencorajar a pesquisa. O fato geral permanece.

O que é certo é que existem civilizações que, de um lado, caracterizam famílias de povos ou camadas de humanidades ou ambas; por

outro lado, cada uma tem seu "aspecto", seus produtos têm seu estilo, sua *facies,* que pode ser analisada — e essa análise deve ser feita não em relação a determinada característica dominante, mas em relação a todas as características. Estas características têm um único traço comum que obriga a levá-las em consideração: aquilo que constitui sua forma arbitrária, definida, singular, aquilo que se denomina o tipo. Nessas condições, constituindo os mapas de coincidências singulares, recompondo as vias de penetração e os meios pelos quais se propagaram as modas e as instituições, podem-se definir civilizações, encontrar centros de difusão e talvez até mesmo lugares de origem. Enfim é possível fixar referências, limites, fronteiras, períodos, principalmente quando guiados, ajudados, apoiados pela Arqueologia e a História.

Esse fato geral deve-se à própria natureza, ao modo de propagação histórica do fato de civilização. Este não segue caminhos quaisquer, mas seus destinos são explicáveis. É possível perceber as linhas de menor resistência e os níveis de autoridade seguidos; e então, é possível montar hipóteses com certo grau de verossimilhança histórica. Mas se isto é verdadeiro, não é porque a imitação seja a regra, como acreditava Tarde, mas precisamente porque o empréstimo de certa coisa de certo tipo é, por si mesmo (Durkheim o percebeu), um fato relativamente singular que só pode ser explicado pela autoridade dos cedentes e pela menor resistência daquele a quem é feita a cessão. É preciso para isso um certo tipo de conexões históricas entre sociedades e fatos sociais. É possível pois destacá-los e servir assim a obra da História geral.

Esta propagação pertence à natureza mesmo da civilização. Eis como.

Há uma dupla razão de fatos para que um certo número de elementos da vida social, não estritamente política, moral e nacional, sejam assim limitados a certos povos, ligados entre si na História e na sua distribuição na superfície da Terra para que existam fronteiras para as civilizações como para as nações; para que elas tenham uma determinada permanência no tempo, um nascimento, uma vida e uma morte, como as nações por elas abrangidas.

Estes limites correspondem a uma qualidade profunda, comum a todos os fenômenos sociais, e que aparece mesmo naqueles que não são característicos de uma única sociedade, mas de várias, em número mais ou menos grande, cuja vida foi comum por um tempo mais ou menos longo. *Todo fenômeno social* possui efetivamente um atributo

essencial: seja ele um símbolo, uma palavra, um instrumento, uma instituição, seja ele a língua ou a ciência a mais bem feita, seja ele o instrumento que melhor se adapte aos melhores e mais numerosos fins, seja ele o mais racional possível, o mais humano, *ainda assim ele é arbitrário.*

Todos os fenômenos sociais, em qualquer nível, são obra da vontade coletiva, e quem diz vontade humana, diz escolha entre várias opções possíveis. Uma coisa determinada, uma palavra, um conto, uma forma de aproveitamento do solo, uma estrutura externa ou interna da casa, um objeto de barro, um instrumento qualquer, tudo tem um tipo, um modo, e em muitos casos, além da sua natureza e da sua forma modelo, tem um modo próprio de utilização. O domínio do social é o domínio da modalidade. Até os gestos, o nó da gravata, o colarinho e a maneira de erguer o pescoço que dele deriva; o modo de andar e a parte do corpo cuja exigência requer o uso do sapato, ao mesmo tempo em que este determina aquela, — por falar só de coisas de uso cotidiano — tudo tem uma forma ao mesmo tempo comum a muitos homens e por eles escolhida entre várias outras formas possíveis. Esta forma se encontra só aqui e ali, neste ou naquele determinado momento. A moda, quando se enfocam estas coisas no tempo, é simplesmente um sistema das modalidades. Henri Hubert escreveu lindas páginas sobre o "aspecto de uma civilização", sobre os "extensos campos" gauleses que ainda continuam em nossos dias, e sobre as sucessivas formas de telhados que não são determinadas — como alguns consideram — por simples motivos geográficos. De toda a obra de Tarde, só consideraria suas sutis observações de moralista a respeito do "filoneísmo" e do "misoneísmo".

Da natureza das representações e práticas coletivas resulta que as suas áreas de extensão são necessariamente limitadas e relativamente fixas, pelo menos enquanto a humanidade não tiver constituído uma sociedade única. Pois elas e os produtos que as materializam só podem chegar até onde se pode e se quer levá-los, até onde se pode e se quer ir buscá-los. (Abstração feita da questão dos períodos). Este caráter arbitrário é naturalmente comum às sociedades de um mesmo tronco ou de uma mesma família de línguas, ou unidas por prolongados contatos, de amizade ou de inimizade (a guerra é, por força das coisas, causa de muitos empréstimos), em resumo, de sociedades que têm alguma coisa de comum entre si. Os limites das áreas de civilização situam-se onde acabam os empréstimos contínuos, as evoluções mais ou

menos simultâneas ou espontâneas mas sempre paralelas, e que se determinam sem separar-se muito do tronco comum. Por exemplo: podemos ainda falar de civilização latina... com variantes italiana, francesa etc.

Este limite, esta repentina interrupção de uma área de civilização são muitas vezes tão arbitrários quanto as fronteiras de uma sociedade constituída e mesmo do que chamamos um Estado. Uma das graves lacunas dos nossos estudos de história coletiva, etnológica etc. é o fato de estarem tais estudos propensos a observar somente as coincidências. Parece até que na história só aconteceram fenômenos positivos. Ora, é preciso observar o não-empréstimo, a recusa do empréstimo, mesmo útil. Esta pesquisa é tão interessante quanto a do empréstimo. Pois é ela que, em muitos casos, pode explicar os limites das civilizações, assim como os limites das sociedades. Israel amaldiçoa Moab que cozinha o cordeiro no leite da ovelha e eis por que, ainda hoje, faz-se abstinência na sexta-feira. Os tuaregues só tomam o leite da fêmea do camelo e sentem repugnância pelo da vaca, assim como nós pelo da égua. Os índios do Oceano Ártico nunca souberam nem quiseram fabricar um *kayak* ou um *umiak*, estes admiráveis barcos esquimós. Por outro lado os esquimós só excepcionalmente consentiram em aceitar o uso das raquetas de neve. Assim como eu não aprendi a esquiar, coisa que hoje em dia fazem os meus jovens conterrâneos dos Vosges. Já vi gestos, automatizados pelo instrumento usado ou pelo hábito, não permitirem o uso, de nossa parte, de enxadas inglesas e alemãs com cabo curto, assim como os ingleses não conseguem servir-se das nossas pás com cabo comprido. É preciso ler em Sseu-Ma-Tsien a história dos debates na Corte da China a respeito da arte de montar a cavalo dos hunos, e como enfim ela foi admitida. Etc.

Vê-se assim como as civilizações se delimitam pela capacidade de adotarem costumes alheios e de expandir-se, mas também pela resistência à adoção dos costumes das sociedades que as compõem.

• • •

Eis como um sociólogo concebe a história da civilização em geral e a dos povos que dependem da etnologia em particular, partindo especialmente de estudos já velhos de História e Pré-História, e da comparação histórica das civilizações.

Esta concepção não deriva, entre nós, das injustas e absurdas acusações dos etnólogos. Falarei apenas de quem foi meu companheiro de trabalho. Henri Hubert preparava uma *Etnografia pré-histórica da Europa*. Sempre foi especialista neste campo. No livro que publicaremos sobre os celtas (*Evolution de l'humanité*), ele identifica esta civilização com a de La Tène. É preciso ver a sua obra-prima, a "Sala de Marte", que será brevemente inaugurada no museu de Saint-Germain. Encontrar-se-á a história, ao mesmo tempo cronológica, lógica e geográfica, de todo o período neolítico e do começo dos metais. E acharemos aí a tentativa de uma solução única dos três problemas, todos propostos ao mesmo tempo, como deve ser feito.

10. FENÔMENOS GERAIS DA VIDA INTRA-SOCIAL (1934) *

Tradição

Até aqui se estende o domínio onde o direito e também a religião fazem reinar uma espécie de empresa moral de homens, através das idéias e dos costumes; é a esfera onde age a força espiritual, emotiva e física do constrangimento social. É até esse ponto que o direito, a moral, a religião (do clã, das sociedades secretas etc.) impõem ritmo e uniformidade no interior de seus subgrupos, ritmo e unidade de movimento e de espírito entre todos os subgrupos. A rigor, esta empresa pode ser considerada senão como jurídica, ao menos como moral. O que nós descrevemos até aqui é a arte política arcaica e — como a arte política nada mais é do que uma forma suprema da arte da vida em comum, que é a moral —, nas sociedades que estamos observando o fenômeno da autoridade e da coesão é sempre moral e impregnado de religião.

Não obstante, mesmo esta moral pública ultrapassa a esfera da moral. Ela reina efetivamente em todas as espécies de fatos que temos contribuído para identificar, e que temos o hábito de chamar "totais", uma vez que reúnem todos os homens de uma sociedade e mesmo coisas da sociedade sob todos os pontos de vista e para sempre. Assim, a festa, a *feria* latina, o *moussem berbere*, fazem parte, ao mesmo tempo, de um grande número de casos: dos mercados, das feiras, das assembléias hospitaleiras, dos fatos de direito nacional e internacional, dos

* Reproduzido de MAUSS, M. "Fragment d'un plan de sociologie descriptive: classification et méthode d'observation des phénomènes généraux de la vie sociale dans les sociétés de types archaïques (phénomènes généraux spécifiques de la vie interieure de la société)." In: *Oeuvres*. Ed. cit. v. III, p. 328-38. (Extraído de: *Annales Sociologiques*. Série A, fasc. 1) Trad. por Denise Maldi Meirelles.

fatos de cultos, dos fatos econômicos e políticos, estéticos, técnicos, sérios, lúdicos. É o caso do *potlatch* do nordeste americano, do *hakari*, isto é, grandes distribuições de "montes" de víveres, que se encontram desde as ilhas Nicobar até o interior da Polinésia. Nesses momentos, sociedades, grupos e subgrupos, juntos e separadamente retomam vida, forma, força; é neste momento que se repartem em novos gastos é então que tais instituições rejuvenescem; que se purificam outras; que são substituídas ou esquecidas; é neste momento que se estabelecem, se criam e se transmitem todas as tradições, mesmo as literárias, mesmo as que serão tão passageiras quanto as modas entre nós: as grandes assembléias internacionais australianas se mantêm sobretudo para a transmissão das obras de arte dramática e de alguns objetos.

Uma vez criada, a *tradição* é o que se transmite. Os fatos morais tradicionais não são todas as tradições. Existem outros que perpetuam, entre os tempos da vida social geral, a continuidade necessária, e outros que substituem este papel geral por atividades mais especiais. É comum dizer-se que as práticas rigorosamente constrangedoras só se encontram no direito, na moral e na religião. Estes são, com efeito, antes de tudo, os costumes, nas sociedades indígenas, e são eles que dirigem em grande parte todo o conjunto de homens e de coisas.

Mas existem ainda a observar, por outro lado, muitas espécies de outras categorias de fatos. Quando a tradição se exprime, é pela ação de "adágios" e "provérbios". Nesse caso, tudo são "precedentes". — Não digamos preconceitos. — Ora, os precedentes não se aplicam somente à moral e à religião, mas se aplicam muito bem a outras práticas: econômicas, técnicas, que só obtêm sucesso em formas prescritas. Assim, quando se restringe o estudo desse domínio à sociologia religiosa ou jurídica, comete-se um erro, simplificando muito.

De início, direito e moral, religião, magia e adivinhação não se aplicam somente a todas as práticas coletivas, mas também às próprias representações coletivas que causam essas práticas, ou que essas práticas necessitam. Os mitos, e mesmo os contos, as representações de objetos naturais ou espirituais estão nesse caso. Assim, os números e os calendários, as formas primitivas de Astronomia são categorias ao mesmo tempo religiosas e mágicas, mas são também fatos de direito, de técnica, que permitem repartir as ocupações tão bem quanto as idéias (Polinésia, Pueblos; para a China, ver o último livro de Granet). Pode-se, a rigor, falar de todas as tradições nessas sociedades a partir da religiosidade e da moral. Mas ver assim é tomar a cor pela coisa. Porque estas

encobrem muitas outras coisas além delas mesmas, e sobretudo, não as fundamentam.

Porque não existem grandes grupos de fenômenos sociais, sobretudo nas sociedades arcaicas (Melanésia, Polinésia, África negra e mesmo a Ásia das grandes civilizações) que não sejam antes de tudo compostas de fatos tradicionais. Aqui pode-se definir como tais todos os fatos técnicos, estéticos, econômicos, e mesmo morfológicos: como, por exemplo, os arranjos das habitações no interior da aldeia, comandados pela religião ou pelo costume. Toda ciência, toda arte, toda profissão, se apresenta antes de tudo como tradição, "receitas", "segredos". Por exemplo a casta de ferreiros, tão característica de quase toda a África negra, espalhada em todo o Sudão e toda a Guiné francesa, funciona rigorosamente a partir dessas noções. Assim, a autoridade religiosa que engloba essas técnicas não é o fundamento dessas técnicas; é preciso não estacionar nos caracteres pré-lógicos de certas interpretações necessárias, nos caracteres mitológicos da história de uma profissão; mas é preciso ver, ao mesmo tempo, tudo que há não somente de constrangedor, mas ainda empiricamente fundamentado no precedente que comanda todas essas artes e essas ciências.

Quando se trata de tradições, a autoridade é feita, não somente do *a priori* social, mas ainda do *a posteriori* social; não somente da obscuridade de pensamentos, mas da antiguidade e da veracidade dos acordos humanos. Inúmeras experiências se registram numa tradição, se incorporam por tudo nos menores comportamentos. Seja, por exemplo, o mais modesto, o das técnicas do corpo: a natação, o salto de cipó, a arte de comer e de beber; seja, num outro exemplo, uma dessas maravilhas da ciência como a que constitui o emprego de substâncias desintoxicadas através de uma série de operações muito complexas (por exemplo a mandioca, vulgarmente conhecida como tapioca, que foi descoberta na Ásia e na América); como a que consiste no emprego de substâncias que tornamos intoxicantes, como a cerveja (África e Europa), o álcool (Ásia, Europa, Indochina etc.), a *chicha* (América do Sul etc.), e *peyotl* etc. Tudo isso é representado como inventado pelos ancestrais, revelado pelos deuses, mas também conhecido como fundamentado na história e verificado pela experiência, pela embriaguez, pelo êxtase, pelo sucesso do alimento, pelos efeitos sensíveis da técnica. Assim a acrobacia tem a sua dignidade tradicional. Portanto, todas as tradições podem ser estudadas da mesma maneira, tanto as artísticas como as das profissões, e não somente as da religião e do direito.

Portanto, de início, descrever-se-á cada tradição, a maneira pela qual os mais velhos *transmitem* aos mais novos, *um a um*, todos os grandes grupos de fenômenos sociais.

É então que se poderá abordar a análise da tradição de uma dada sociedade.

Pode-se distinguir duas espécies de tradições. De início, a tradição oral, que nas nossas sociedades parece ser a única, e que, desde a origem da humanidade as caracteriza. Não nos estenderemos nesse assunto. É evidente por si mesmo. Mas além da tradição oral, é preciso observar que há uma outra, mais primária ainda, que geralmente se confunde com a imitação. O emprego de símbolos orais nada mais é do que um caso do emprego de símbolos: ora, toda prática tradicional, tendo uma forma, se transmite por essa forma, sendo, em certo grau, simbólica. Quando uma geração passa à outra geração a ciência de seus gestos e de seus atos manuais, há tanta autoridade e tradição social quanto quando a transmissão se faz pela linguagem. Há verdadeiramente tradição, continuidade; o grande ato é a entrega das ciências, dos saberes e dos poderes dos mestres aos alunos. Porque tudo pode se perpetuar assim. Essas são, antes de mais nada, as formas intelectuais do pensamento que necessitam da linguagem para se comunicar. As outras formas da vida moral e material se transmitem mais cedo por comunicação direta. E a comunicação direta se faz pela autoridade e pela necessidade. Isto é verdadeiro mesmo para as formas da emoção. Os sentimentos de moral e de religião, a série de atos técnicos ou estéticos etc., se impõem dos velhos aos jovens, dos chefes aos homens, de uns aos outros. É a esta maneira de se implantar que, no mais freqüente, nas sociedades arcaicas, se reduz aquilo que, em psicologia individual é chamado de imitação, e em psicologia social, tradição. Sabedoria, etiqueta, habilidade, destreza, mesmo simplesmente esportiva, acabam por serem expressas de duas maneiras: de um lado são os provérbios, dizeres e ditados, os *dictamina*, preceitos, mitos, contos, enigmas etc.; de outro lado, o mesmo acontece tanto com os gestos significativos quanto com as séries de gestos, cujo sucesso é tido e acreditado como certo precisamente porque são coordenados, e o primeiro é signo dos outros. E uma vez que seus valores de signo são conhecidos não somente pelo agente mas também pelos outros espectadores, e são ao mesmo tempo, concebidos como causas, pelos agentes e pelos espectadores, são esses gestos simbólicos que são os gestos real e fisicamente eficazes ao mesmo tempo. É por causa dessa eficácia, confundida com a eficácia religiosa e moral, que se pode

conceber, nessas sociedades, que os símbolos do processo e do rito são do mesmo gênero que os das refeições, do andar e da postura etc.

Nós voltaremos ainda a este ponto.

Assim, a tradição se estende por tudo, e é muito poderosa. Seu todo-poderio, a força daquilo que Durkheim considerava como seu caráter constrangedor, foi contestado (Moszkowski, P. Schmidt etc.). É inútil discutir. É preciso observar e dosar.

Pode-se dosar, estudando os fatos de inovação, da constância dos inovadores e da resistência à inovação. As sociedades mais avançadas, mesmo as nossas, são terrivelmente rotineiras; a elite, quase sempre, e a massa, sempre, se recusam a ceder perante alguma invenção. Os grandes inventores, os videntes mais geniais, aqueles que encontram novos princípios de indústria ou novas idéias morais, são geralmente perseguidos; a instauração de novidades só se faz facilmente nas pequenas coisas, nas mais medíocres. Nas sociedades arcaicas que observamos, o fato raro é a revolta. Geralmente, quando ela tem sucesso, é porque o indivíduo logrou arrastar seus companheiros para se separarem de seu clã, ou o seu clã para deixar a tribo; funda, mais longe, uma nova sociedade, uma nova aldeia. As alterações das tradições políticas, as rupturas morais, as idéias dos indivíduos que impõem essas alterações, consistem muitas vezes em simples tomadas de consciência, que são capazes de ter, eles próprios e seus grupos, quando apreendem as causas mais profundas. Algumas vezes as causas são exclusivamente morfológicas, de estrutura social: as misérias, as guerras fazem surgir os profetas, as heresias, os contatos violentos atentam contra a repartição da população, a natureza da população; as mestiçagens de sociedades inteiras (é o caso da colonização) fazem surgir forçosa e precisamente novas idéias e novas tradições. Nesse momento mesmo, vemos nascerem singulares cultos em toda a África negra; extraordinárias misturas de paganismo e cristianismo agitam nesse momento todo o Quênia (África oriental inglesa). É preciso não confundir as causas coletivas, orgânicas, com a ação de indivíduos que são antes seus intérpretes do que seus agentes. Portanto, não se deve opor a invenção individual ao hábito coletivo. Constância e rotina podem ser o fato de indivíduos, inovação e revolução podem ser a obra de grupos, de subgrupos, de seitas, de indivíduos agindo por e para os grupos.

Não se deve tomar como princípio a antinomia, a soberana contradição entre a ação do indivíduo e a ação da sociedade. É preciso proceder de outra maneira. A cada golpe deve-se medir o poder e a

impotência de cada tradição. Assim, chegar-se-á a descrever e quase a medir as quantidades de tirania, a grandeza da força mecânica da tradição coletiva. Tarde escreveu boas páginas sobre misoneísmo, filoneísmo, xenofobia, xenofilia. Enumeremos de outra maneira esses fatos: horror à mudança, horror ao empréstimo, privilégio de corpos de profissões, inércia social das mulheres, salvo talvez em questões de estética, eis uma quantidade de traços que podem variar em cada sociedade. Por oposição: facilidade de empréstimo, permeabilidade mental podem ser traços coletivos. A curiosidade dos astecas e dos quíchuas fez deles vítimas dos *conquistadores*. Os polinésios, quando Cook chegou, ficaram tão curiosos a respeito dos equipamentos ingleses, que ele os compreendeu mal. Fora desses casos, a ação de indivíduos, de inventores, de videntes e de sacerdotes é rara, ou pelo menos, era, e geralmente a ação inovadora é limitada no interior da tradição ou entre as tradições.

Mesmo, na nossa opinião, o emprego exclusivo da palavra tradição é perigoso. Muitas vezes a palavra lembra inércia, resistência ao esforço, desgosto de tomar novos hábitos, incapacidade de obedecer a forças novas, de criar um precedente. Para não empregarmos termos muito pejorativos, diremos que as sociedades de tipo arcaico vivem de uma maneira tão adaptada ao seu meio interno e externo que só sentem uma necessidade: a de continuar aquilo que sempre fizeram. É nisto que consiste o conformismo social; é neste ponto de vista que os camponeses do mundo inteiro se parecem, seja na África ou em Madagáscar, sejam agricultores ou distintos horticultores como os papous.

Sob essas formas de simples conformismo, dessas rudes espécies de tradição, encontram-se em todas as sociedades, tradições verdadeiramente conscientes. São criadas de propósito, transmitidas pela força, porque resultam de necessidades da vida em comum. É preciso separá-las do conformismo, com o qual freqüentemente são confundidas. Pode-se chamar *conscientes as tradições que consistem no saber que uma sociedade tem de si mesma e de seu passado mais ou menos imediato*. Pode-se agrupar todos esses fatos sob o nome de *memória coletiva*.

Os "planos sociais da memória" (individual e coletiva ao mesmo tempo), cuja existência foi discutida por Halbwachs, são uma coisa diferente, porque são eles que dão forma a toda memória, compreendendo-se também a coletiva. No interior desta, a tradição constante, consciente, relativamente clara, internacionalmente transmitida, organizada, é ao mesmo tempo, a matéria e a condição por excelência desses

planos sociais. Ela deve ser estudada em si mesma, fora de seu efeito prático e lógico. Esse efeito existe de diferentes maneiras.

A tradição social pura — É a história mais ou menos real, mais ou menos legendária, e mesmo mítica da sociedade. Sempre tem um fundamento preciso. Pode ser encontrada sob a forma genealógica e o método das transmissões das genealogias (madeiras talhadas da Polinésia, discursos e recitações neocaledonianas. Ver Leenhardt.) é bem interessante. As histórias podem alcançar com suficiente precisão de três a nove gerações (Van Gennep), e às vezes mais. O plano geográfico é geralmente muito exato. Além desse número, da terceira geração, o maravilhoso vem a ser o tema. A recitação se ocupa então de aventuras fantásticas de heróis e de espíritos, ficando o plano jurídico, técnico e geográfico parcialmente verdadeiro. Entretanto, como em todos os momentos das genealogias de clãs e de famílias, da história de indivíduos perpetuamente reencarnados, as histórias de cada família e de cada clã, de suas alianças, de suas vinganças, de suas migrações, estão, no fundo, suficientemente registradas, e comparando-se todas essas histórias, pode-se deduzir qualquer coisa do gênero do que o historiador reconstitui com a ajuda de documentos escritos. Pode-se deduzir ao menos uma parte, cem anos, ou mais, da história jurídica, política.

Mas sobretudo, pode-se analisar, a partir desses documentos, o método que cada sociedade usou para ordenar sua história: verso, prosa ritmada, pinturas e gravuras, monumentos etc. Pode-se apreciar a quantidade e a precisão dos documentos. Sem dúvida uma melhor exploração arqueológica permitirá, um dia, a entrada na História de algumas das lendas das populações ditas sem história. Além do mais, é preciso não menosprezar as capacidades históricas desses povos. Nos locais onde a observação sociológica foi bem conduzida, constatou-se que um certo número de indivíduos tem uma imensa memória das genealogias. Por exemplo, entre os kakadu (sul do golfo de Carpentária, Terr. N., Austr.), Sir Baldwin Spencer encontrou um certo Araiya capaz de recitar as genealogias de quase todos os ancestrais totêmicos da tribo, suas "posições", seus casamentos, que fundamentam ainda hoje as alianças dos vivos. A precisão de noções desse gênero não é rara: na Polinésia, geralmente as pessoas podem recitar os nomes de mais de uma trintena de ancestrais. Os brâmanes, os aedos gregos e os bardos irlandeses são genealogistas. Assim, contam-se as histórias das propriedades, dos objetos de culto, das armas de "família", mesmo dos fósseis de cavernas.

Enfim, tudo isso se enquadra dentro de toda uma outra história de animais, de plantas, de terras, de águas, de céus e de astros, que nós iremos encontrar.

É preciso procurar e encontrar essa memória coletiva entre as pessoas que têm seu segredo e são o seu depósito. O conhecimento de toda essa armadura histórica, e não somente da tradição, como também da forma da tradição, em que se registra e se exala a glória dos clãs e dos indivíduos, não é fato de toda a sociedade. Geralmente as mulheres são privadas do direito de saber; e os homens comuns conhecem cada um a sua história. Podem corrigir os detalhes do discurso do orador no que concerne às suas coisas, a seus ancestrais e a si próprios. Por outro lado, existem outros que sabem e se lembram por todos. O conhecimento de toda a história social é reservado a algumas pessoas mais velhas, algumas vezes bastante numerosas, mas sempre autorizadas, a alguns poetas e legisladores de profissão. Tanto nas sociedades indígenas quanto nas nossas, a desigualdade das aptidões tradicionalistas é a regra.

Além dessa tradição puramente social, ainda há uma outra. As mesmas elites intelectualizadas que registraram a tradição social pura, confeccionaram e guardaram, ao mesmo tempo, toda a tradição das coisas naturais e sobrenaturais; o calendário e a cosmografia que o supõe; essas pessoas identificaram a Polar ou o Cruzeiro do Sul; inventaram os eixos do mundo e os caminhos dos ventos (Polinésia, nordeste da Sibéria). Esta ciência já é sábia e separada (salvo talvez entre os *pygmoïdes* e os melanésios) da massa do povo. Mas em certos graus o *lore* (folklore, em alemão *lehre*) forma o "tesouro" da ciência que a alma popular conserva como os círculos iniciados da sociedade organizada. O estabelecimento deste calendário, a organização precisa da seqüência das ocupações, da "ordem" (*ritus*) dos "trabalhos e dos dias" vem formar assim o arcabouço, não somente das histórias e do passado, mas sobretudo o de toda a vida presente, instaurando a vida que se espera, no futuro. É assim que toda a sociedade logrou ritmar seus usos e costumes, e ocupar suas "horas" do dia. É assim que goza antecipadamente o futuro pelo passado. Aqui nós alcançamos de novo os temas de Halbwachs.

Tudo isso pressupõe contas. Particularmente todas as coisas do tempo necessitam que se tenha uma certa memória das contas. Mas muito cedo (em todas as sociedades das colônias francesas, mesmo nas mais arcaicas) um esforço é feito no sentido de substituir as contas

memorizadas pelas contas registradas. Os "talhes" para as visitas fixas a certas horas e em certos lugares; para medir as distâncias, em número de dias de marcha, os bastões entalhados que servem para repetir sem erro as genealogias, as cordas para nós, a multiplicação de nós em cordas ajuntadas (forma primitiva do *quipu*), conhecida em toda a Polinésia; as maneiras de inscrever (pueblos) os comprimentos da sombra das espécies de gnômon, tudo isso são arquivos inscritos, quando não escritos. Mal sabemos o esforço que fez a humanidade, medrando, gravando e esculpindo, para transmitir seus conhecimentos. A invenção de pictogramas, sua estilização em ideogramas estão próximos da criação de uma escrita. A capacidade de um índio da Amazônia ou de um melanésio, ou de um polinésio, de se orientar pelos seus mapas, sejam marítimos ou terrestres, realmente úteis, prova um talento definido; os talentos desse gênero mudaram de forma revolucionária as condições da memória coletiva. É um grande erro acreditar que esse trabalho foi o fruto exclusivo de uma invenção recente das grandes civilizações. O menor ornamento de um pote ou de uma arma é, em certo grau, um pictograma. Um brasão, mesmo quando não é totêmico, compreende uma história.

Além disso, é preciso não menosprezar essa memória. Os sociólogos americanos, sobretudo os de Chicago, têm o hábito de dividir as sociedades usando como critério a presença ou ausência da escrita. Nós acreditamos que tenham razão, mas ao mesmo tempo, exageram um pouco. Sobretudo, não levam em conta o imenso poder da educação mnemotécnica; a transmissão oral, facilitada pela poesia e pelo ritmo, apresenta possibilidades quase infinitas. Um certo sistema de símbolos que se saiba ler, um certo ciclo de contas que se saiba recitar sem erros, um certo encadeamento de "dizeres" de direito, um certo ritual, excedem muitas vezes os limites de nossos pequenos livros. Em todo caso, nas nossas populações negras, nas da América do Norte e Central e em toda a Polinésia, encontrar-se-ão prodigiosas memórias individuais, que contém a substância de vastas memórias coletivas, mais próximas das nossas do que imaginamos.

ÍNDICE ANALÍTICO E ONOMÁSTICO

ÍNDICE ANALÍTICO E ONOMÁSTICO

A

abstrações, 35, 58
Achelis, 61
aculturação, 13
adivinhação, 179, 197
Adler, Bruno, 191
aedos e genealogias, 202
alma, 177, 178, 180
almas totêmicas, 76
amorfia do clã, 165
análise, antropológica, 24
  estrutural, 32
  sociológica, 14
ancestrais totêmicos, 71, 73, 202
animismo, 114
Antropologia, 15, 23, 24, 26, 39, 43, 47, 161
  cultural norte-americana, 34, 181
  estrutural, 10
  religiosa, 61
  social, 23, 43
  social anglo-saxã, 43
áreas, culturais, 45
  de difusão, 181
Aristóteles, 40
Atharva-Veda, 110, 112, 144
Atkinson, 170
Aupiais, padre, 179
autoridade, 174, 196, 199
  religiosa, 198
  social dos mágicos, 123
Avesta, 111, 128

B

Balfour, 182
bardos e genealogias, 202
Bartels, 61
Bastian, Adolf, 54, 61, 62, 182
Bastide, Roger, 14
Baton, Michel, 24
Bekaï, 118
Bergaigne, 111
Best, Elsdon, 33
Beuchat, Henri, 12, 15
Bianconi, Antoine, 12
Bíblia, 120, 127
Biddulph, F.-W., 69
Boas, Franz, 45, 179, 181, 191
Bourke, 54
brâmane, 109, 119, 121
  e genealogias, 202
Brehm, 55
Brown, A. R., 165, 167, 174, 175
Buckley, 60
budismo, 105, 111, 119

C

Cabrol, 125
Caland, 142
Callaway, 54
Cameron, 71, 72
categoria(s), 39, 40, 42, 157, 161, 163, 177, 197
  coletivas de pensamento, 42

do pensamento primitivo, 39
sociais, 43
catolicismo, 133
causa, 155
causalidade, 58, 155, 156, 161
mágica e religiosa, 154
Cazeneuve, Jean, 7-9, 11, 19, 29, 31, 36, 37, 49
cerimônia de iniciação tribal, 71
Chaeffner, André, 14
Chateaubriand, René, visconde de, 54
Chauncy, 70
Cícero, 178
ciclos culturais, 45
ciência(s), das religiões, 124, 128
sociais, 42
civilização(ões), 10, 44-46, 161, 181-83, 187-92, 195
áreas de, 45, 187-90, 193, 194
camadas de, 188-90
classificação das, 187
definição de, 186
elementos e formas de, 45, 186, 188
material, 13
morfologia da, 190
clã(s), 30, 31, 135, 142, 164, 168, 169, 171-73, 175, 189, 196, 200, 202
aliados, 164, 171, 172, 175
amorfia do, 165
da mãe, 168
filiação uterina do, 77
primários, 189
totêmico, 67, 68, 71, 81
classe(s), exógamas, 189
matrimoniais, 77, 99, 151
sociais, 166
códigos, 44
Codrington, 54
coesão, 196
cólera, como manifestação obrigatória, 150
Collins, D., 70
colonização, 200
comunicação intra-social, 44
comunidade, 165
comunismo primitivo, 165
concreto, figurado, 35
pensado, 35, 36
Condominas, Georges, 13, 14
conexão direta, 38
conformismo social, 201
confrarias de perseguição, 175
conhecimento, mágico, 85, 95
sociológico, 23, 33
consciência, coletiva, 58, 159
individual, 42
religiosa, 112
constituição, 183, 184
constrangimento social, 196, 198
contas, 203, 204
contato, 185, 186, 189
intercultural, 45
contraprestação, 30
contrato(s), 30, 31, 164, 166, 170
coletivo, 173
individual, 31
convenção social, 28
Cook, James, 139, 201
costume(s), 24, 28, 43, 55, 56, 62, 138, 169, 170, 176, 183, 194, 196-98, 203
caráter inconsciente dos, 10, 23
crença(s), 46, 57-59, 63, 70, 71, 75, 84, 85, 87, 88, 95-97, 101, 103-105, 109, 115, 123, 136, 155
mágica, 38
positivas, 112
cristianismo, 133
crítica, 26, 27, 55, 57, 127, 129, 130, 136
etnográfica, 57
externa, 27, 30, 126, 128
interna, 27, 30
Culin, Stewart, 138
culto(s), 103, 114, 120, 142, 151, 184, 197

funerários, 58, 134, 147, 148, 200
totêmico, 67
cultura(s), 43, 45, 189, 191
cura xamanística, 42
Curr, 64, 75, 85-87, 89, 127
Czarnowski, 41

D

dádiva, **ver** dom
dança(s), 46, 54, 173, 184
David, Maxime, 12
Davy, 164
Dawson, 72, 97, 149
definição, 26, 36, 137
Descartes, 10
descendência, masculina, 168, 190
uterina, 168, 190
deus da prece, 111
Devereux, Georges, 14
dialeto, 183
Dieterich, A., 179
Dieterlen, Germaine, 14
difusão cultural, 13, 45, 181
direito, 196-98
divisão do trabalho, 139
religioso, 151
documentos etnográficos, 36, 54-57, 61
dogma, 112, 117, 142
dom, 23, 29, 31, 32, 34, 35
inato, 66, 68
dor, como manifestação obrigatória, 150
Dreyfus, 11
Dubar, Claude, 34, 35, 49
Dumas, Georges, 149, 155
Dumont, Louis, 13-15, 17, 33
Durkheim, André, 12
Durkheim, Emile, 8, 9, 11-13, 15-19, 21, 25, 26, 40, 41, 45, 123, 147, 148, 151, 155, 157, 159, 161, 162, 165, 177, 182, 192, 200

E

eficácia, 36-38, 42, 57, 155
Eisenstädter, 186
elementos e formas de civilização, 45, 186, 188
Ellis, 54, 127
empréstimo(s), 13, 45, 182, 185, 192-94, 201
recusa do, 194
encanto, 146
Escola Francesa de Sociologia, 18, 21, 25, 41, 46
esconjuro, 152
espécie(s) totêmica(s), 82, 85, 100, 140
espírito(s), 68, 77, 82, 95, 96, 101
coletivo, 182
da natureza, 71, 73, 76, 84, 85, 88, 100
familiar, 74, 97
iniciador, 100
mágico, 91
mau (**koi**), 84, 148, 149
míticos ancestrais, 75
Ésquilo, 152
Estado, 194
estatística moral, 16
estrutura social, 135, 170, 200
etiqueta, 28, 171, 172, 175
etnocentrismo, 39
etnografia, 43, 126, 161, 181
etnologia, 13, 18, 33, 34, 45, 194
religiosa, 61
Evans-Pritchard, E. E., 31, 32, 39
evolução, científica, 36
genética, 27
humana, 181, 182, 185
religiosa, 105, 106, 129
expiação, 160
explicação, antropológica, 39
genética, 131-33
racional da prece, 113
sociológica, 11, 27, 33, 39

expressões coletivas, 153
êxtase(s), 61, 68, 76, 89, 90, 100, 101, 140, 163, 198
Eyre, John, 73

F

família(s), 30, 31, 164, 171, 202
conjugal moderna, 182
de povos, 187, 191
organização da, 121
uterina, 150
familiaridade privilegiada, 169
Farnell, 146
fato(s), de consciência, 20
explicação sociológica dos, 11
materiais, 20
morais, 197
observação dos, 26
religiosos, 21, 56-59, 113
sociais, 41, 44, 46, 57-59, 192
social total, 8, 29, 36
Faublée, Jacques, 14
Fauconnet, Paul, 15, 22, 123, 148, 156, 162
feiticeiro(s), 67, 72, 79, 84, 87, 92, 141, 184
feitiço, 28, 140, 143, 144
mágico, 114, 125, 132
fenômeno(s), coletivo, 41
de civilização, 45, 183, 185
gerais da vida social, 20, 23, 36, 40
individual, 122
religiosos, 10, 13, 25, 103-105, 135, 142
sociais, 11, 22, 24, 30, 39, 57, 77, 111, 117, 119, 122, 127, 128, 133, 135, 147, 157, 158, 164, 183, 185, 188, 192, 193, 198, 199
social total, 7, 30
Fernandes, Florestan, 48
fetichismo, 109, 115
Fewkes, Walter, 54
filosofia, 161, 163
Fison, 62, 64, 68, 79
folklore, 203
força(s), mágicas, 38, 65, 80, 90, 99
mística(s), 80
sociais, 123
formas, elementares, 109
simples, estudo das, 109
fórmulas, 75, 95, 101, 121, 123
mágicas, 46, 90, 91
orais, 80
religiosas, 117, 144
Foucher, 9
Fox, 169, 170
Foy, 181, 189
fratria, 77, 172, 189
Frazer, James G., 36, 39, 61, 62, 70--72, 88, 94, 148
Friederici, 147
Frobenius, 190
função(ões), 35, 67, 102, 106, 125, 130, 137, 171, 176
das ciências sociais, 42
das instituições, 102
do mágico, 61
econômica, 121
simbólica do pensamento, 42, 153, 155, 156

G

Gale, 56
Gason, 88
genealogias, 188, 202, 204
generalização, 58
gênero, 162
geração(ões), 174, 175, 184
Gessain, Robert, 14
gesto(s), 54, 154, 155, 199
Gillen, 65, 81, 83, 92, 94, 96, 99, 150, 151, 166, 167
Gluckman, Max, 24
Gomme, Laurence, 62
Goodenough, Ward, 24
Graebner, 181, 186, 189
Granet, Marcel, 174, 179, 197
Gregory, 60
Grey, E., 64, 70, 95, 151
Griaule, Marcel, 14
Grimm, irmãos, 54
gritos, natureza social dos, 152
grupo social, 56, 162, 171, 175
estruturação do, 20, 55
religioso, 141
totêmico, 133, 139
Guizot, 191
Gumila, padre, 54
Gurvitch, Georges, 7

H

hábito coletivo, oposto à invenção individual, 200
Haddon, 54, 100
Halbwachs, Maurice, 16, 17, 201, 203
Hale, 54
Hamelin, Octave, 42, 43, 157
Hartland, Sidney, 61
hau, 32-35
Haudricourt, André, 14
Head, 153, 155
Hegel, 42, 157
Henry, V., 109
Hertz, Robert, 12, 16, 148, 151, 160, 189
hierarquia, 163, 171
hinos, míticos na Índia antiga, 107, 110
védicos, 128, 131
história, 126, 156, 187, 189
das religiões, 110, 113, 114, 161
Hocart, 173
Hollier, Denis, 11
Homburger, 165
homens-medicina, 91, 92, 141
Howitt, 62, 63, 65, 68, 69, 71-74, 77-79, 88, 89, 95, 97, 99, 149, 164, 166
Hubert, Henri, 15, 17, 36-39, 60, 61, 63, 90, 100, 130, 161, 184, 193, 195
Husserl, Edmund, 20, 21
Huvelin, Paul, 12

I

identidade da alma e nome, mito da, 178
ideologias, 45
Igreja, 114
Imhaus, 54
imitação, 192, 199
inconsciente, 24, 34
individualidade, 42, 156
iniciação, 61, 62, 74, 76, 79, 91, 94, 95, 101, 119, 139, 163
mágica, 77, 78, 94
mito da, 79, 85
pelos mortos, 71, 88
por espíritos da natureza, 71, 81, 83, 84, 98
por outro mágico, 83, 90, 92, 96, 98
por revelação, 72, 78, 83, 93, 96
instituição(ões), 32, 34, 46, 77, 89, 102, 106, 125, 131, 136, 165, 172, 179, 184, 185, 192
religiosas, 108, 135
sociais, 27, 30, 122, 127, 128, 130, 135, 162, 166, 170, 173, 197
total, 31
instrumentos mágicos, 80
invenção individual, oposta a hábito coletivo, 200
investigação, etnológica, 32
sociológica, 26
islamismo, 105

J

Jackson, 186
Jacottet, 54

Jarvie, I. C., 39
Jaurès, Jean, 11
Jevons, F. B., 38, 39, 61, 148
jogos e ritos, 138
judaísmo, 105, 115, 120
Junod, 165, 167, 173

K

Kant, 40
Karady, Victor, 9, 14, 15, 28, 41, 42, 49
koi, 148
Kuhn, 109
kula, 35

L

lágrimas, 22, 147-53, 155
  como saudação, 147
Lambert, padre, 170
Lang, A., 73
Lang, G. S., 60
Lang, J. D., 72
Leach, 28
Leacock, Seth, 49
Leenhardt, Maurice, 14, 170, 179, 180, 202
Lefort, Claude, 49
Lehmann, Henri, 14
Leiris, Michel, 14
Leroi-Gourhan, André, 14
Lévi, Silvain, 9
Lévi-Strauss, Claude, 7, 9, 10, 14, 19, 24, 27-29, 32-36, 42, 45, 50
levitar, 72, 74, 80
Lévy-Bruhl, Henri, 18, 50
Lévy-Bruhl, Lucien, 13, 41, 45, 159-63, 177, 178, 180
liberdade, 42, 155-58
linguagem, 24, 39-41, 44, 56, 103, 104, 116, 118, 128, 139, 145, 176
lingüística, 24, 182
liturgia, 111, 112, 129, 130
Livingstone, H., 72
Loisy, 129
Lowie, 166-69
Lukes, Steven, 50
Lumholtz, 54, 72

M

magia, 23, 36-41, 46, 56, 58, 63, 67, 72, 75, 79, 84, 92, 100, 108, 111, 141, 142, 144, 155, 197
  teoria da, 61
mágico(s), 37, 38, 61-63, 65-72, 74-79, 81-83, 85-90, 93-100, 123, 154
malefício, 66, 152
Malinowski, 31, 32, 165
mana, 37, 38, 40, 63, 64, 140, 160, 162
Manning, 78
mantra, 107, 134, 143
Manu, 121
Marillier, Léon, 9, 53-55, 58, 59
Marrett, 146
Marx, Karl, 35
Mathew, J., 64, 85, 86, 89
Mauss, Marcel, 7-50, 53, 60, 61, 63, 90, 102, 123, 130, 147, 154, 159, 164, 177, 181, 196
McDougall, 20, 75, 76
medo, como manifestação obrigatória, 150
Meillet, 182
meio social, 55, 162
Meirelles, Denise Maldi, 48, 196
Melatti, Julio C., 43
memória coletiva, 201, 203, 204
Menghin, 190
mentalidade(s), classificação das, 161
  pré-lógica, 45, 159
  primitiva(s), 154, 159-61
Merleau-Ponty, Maurice, 45-47, 50, 60
metateoria, 23
método, 7, 25, 26, 35, 58, 59, 123, 128, 130, 131, 134, 135, 160, 161, 177, 181, 182, 190
metodologia, 26-28, 32, 123
Métraux, Alfred, 14, 186
Meyer, H. E. A., 72
Meyerson, 157
milagre, 88, 89
mito(s), 76, 79, 87, 90, 91, 94, 97, 103, 104, 109, 116, 168, 180, 197
mitologia mágica, 84
mnemotécnica, 204
Moab, 194
moda(s), 45, 183, 192, 193
modalidade(s), 45, 46
Moisés, 120
moral, 16, 160, 196, 197, 199
Morel, Regina Lúcia de Moraes, 48, 53, 60, 102, 154, 159, 177
morfologia social, 45, 191
Morgan, L. H., 165
Morice, padre, 54
Moszkowski, 200
Mourgue, 153, 155
mudança, 201
Muirhead, 166
mulher, relacionada com potências malignas, 151
Müller, Max, 109, 114

N

não-empréstimo, 194
Nirvana, 107
Noble, 63
noivado, tabu do, 166
nome, 177-80
Nordenskiöld, 186

O

objeto(s), cultural, 26
  rituais, 54
observação, 26, 125, 126
Oliveira, Gilda Cardoso de, 48
oração(ões), 107, 108, 131
organização, familiar, 58, 121
  social, 59, 135, 184

P

palavra e rito, 154
Palmer, E., 75
parentes jocosos, 168
parentesco, 150, 151, 168, 169, 171-75
Parker, Langloh, 60, 75, 99
Parodi, 154
participação, 159, 160, 163
Paulme, Denise, 14, 18
pensamento, coletivo, 37
  mágico, 36, 40
  mítico, 177
pensar, antropologicamente, 28
  sociologicamente, 21
persona, 23, 156
personalidade, 41, 178, 180
pessoa, 42, 177, 178
  mítica, 96
Petitot, padre, 54
Petrie, 87
poder(es), conservação e perda dos, 97-100
  curativos, 64, 79
  mágico(s), 37, 38, 40, 62-64, 66, 67, 69, 72, 74, 76, 78, 83-85, 87, 91, 95, 97-101, 134, 160
  religiosos, 141, 145
Poirier, Jean, 50
politeísmo, 114, 115
possessão, 173, 179
potlatch, 31, 35, 164, 175, 197
Powell, 54
Prajapâti, 121
prática(s) religiosa(s), 136
  coletivas, 193, 197
  constrangedoras, 197
prece, 11, 25-29, 54, 57, 58, 102-37, 142-46
  como sistema de fatos, 103, 123

definição de, 123-25, 135, 136, 146
teorias sobre a, 112, 121, 125, 129, 130
tipos de, 132, 135
preconceito, 178
prenomes, 179
prestação(ões), 30, 164, 165, 172
totais, 31, 34
Preuss, H., 154
processo, símbolos do, 200
produção, fatores da, 122
proibição, 169
de rezar, na Índia, 119
totêmica, 81
protestantismo, 105, 114, 133
províncias geográficas, 182

R

Radcliffe-Brown, A. R., 43, 44
Radin, 167-69, 171
Raphael, Freddy, 50
Rattray, 174
Ray, 54
razão, formas primitivas da, 177
reciprocidade obrigatória, 30, 31, 35
reencarnação, 173, 179
relações, da magia e religião, 58
de contrato coletivo, 173
de parentesco, 171
entre história e sociologia, 7
entre iniciação por revelação e por tradições mágicas, 95
entre mito e rito, 104
entre sociedades, 185
jocosas de parentesco, 43, 164, 166, 167, 172
religião(ões), 25, 36, 42, 61, 104, 105, 107, 109-12, 115, 117, 118, 122, 131, 133, 136, 139, 141, 146, 155, 196-99
ciência das, 124, 134, 137
como sistema de noções e práticas coletivas, 117
elementares, 107, 120
história das, 110, 113, 114
semíticas, 108, 111
representação(ões), 35, 43, 45, 104
coletivas, 22, 37, 162, 171, 193, 197
individuais, 22
revelação, 62, 68, 71, 72, 74, 76, 77, 80, 86, 88, 90, 91, 95, 98, 101, 163
mágica, 79, 87, 89
por meio dos espíritos puros, 69, 73, 79
por meio dos mortos, 69-72, 73, 80
primitiva, 55
revolta nas sociedades arcaicas, 200
Riedel, 54
Rig Veda, 110, 112, 139, 144
riso, 155
rito(s), 28, 42, 57-59, 63, 65, 67, 72, 75, 76, 78, 80, 87, 89-91, 93, 95--97, 100, 101, 103-105, 109, 112, 116, 118, 119, 123, 125, 127, 128, 137-49, 153-55, 164, 200
agrários, 53, 138
budista, 133
coletivos, 151
curativos, 66
de sacrifício dos gregos, 53
do luto, 58
e jogos, 138
funerários, 22, 147, 148, 150, 151, 155-56
mágicos, 28, 61, 127, 140-44
manuais, 105, 108, 144, 145, 147, 155
negativos, 159
oral, 28, 57, 107, 144, 145, 149, 155
religiosos, 23, 28, 29, 68, 137, 138, 141-46
semita, 110
sistemas de, 127
totêmico, 163
védico, 107, 109, 110, 119
ritual(is), **ver** rito(s)
Rivers, 169, 173, 189
Rivet, Paul, 13
Rivière, Georges-Henri, 14
Robinson, Maxime, 14
Rodrigues, José Albertino, 8
Roth, W., 66, 67, 75, 84, 87-90, 94, 97, 148, 151
Roustan, 155

S

Sabatier, 114, 115
sacrifício(s), 53, 105, 111, 114
coletivos, 119
sagrado, consciência do, 21
Salomão, 120
Salvado, Rudesindo, 70
Sâma Veda, 112
Sapir, 191
saudação lacrimosa, 22, 23, 147
Saussaye, Chantepie de la, 100
Scheler, Max, 21
Schelling, F. W. J. von, 177
Schmidt, padre, 181, 189, 200
Schürmann, 63
sentimentos, natureza social dos, 152
serpente, espíritos do gênero da, 91
Siebert, 88
signo, 199
simbolismo, 42, 43
teorias sobre o, 155
símbolo(s), 172, 199, 200, 204
sincretismo, 109
sistema(s), 44, 110, 112, 117
da linguagem indireta, 166
das modalidades, 193
de contratos, 164
de fatos, 26, 57, 136, 144, 175, 183
de interdições elementares, 105, 159, 166

de parentela, 166, 169
de preces, 109, 110, 133
de prenomes, 179
de prestações totais, 30, 33, 164, 166
de relações jocosas de parentesco, 166
de símbolos, 46, 204
hiper-social, 44, 46, 187
matriz, 44
ritual, 127
Small, J.-W., 69
Smith, A., 75
Smith, Elliot, 186
Smith, Robertson, 59
Smyth, Brough, 69, 70, 79, 81, 88, 89, 97, 99
social, ao mesmo tempo simples e complexo, 103
sociedade(s), 10, 22, 24, 29, 30, 35, 38, 42-45, 56, 58, 122, 133, 144, 154-57, 159, 161-63, 165, 167, 172, 173, 178-88, 192-94, 196, 197, 199, 200, 201, 203
arcaicas, 29, 31, 198-201
australianas, 10, 36
história das, 160
primitivas, 38, 43, 47, 61
religiosas, 119
secretas, 179, 184, 196
sociologia, 18, 20, 23, 45, 46, 109, 126, 134, 157, 161, 180, 191
e filosofia, 21
e psicologia, 20, 22
geral, 20
jurídica, 197
religiosa, 197
sogra, tabu da, 165, 172
sorriso, 155
Soustelle, Jacques, 14
Spencer, Baldwin, 65, 81, 83, 92, 94, 96, 99, 150, 151, 166, 167, 202
Spengler, Oswald, 190
Sseu-Ma-Tsien, 194

Stanbridge, 101
Steinmetz, 55
Stirling, 81
Stoll, 61
Strehlow, 151
subclã totêmico, 68
substância(s), 41, 101
  mágicas, 63-65, 70, 79, 80, 88, 90, 91, 99-101
substratos, teoria dos, 182
suicídio, 16, 157
superstição, 114

T

tabu(s), 54, 82, 97-99, 134, 139, 159, 165-67, 169, 170, 172, 174, 175
Talmud, 112, 127
Taplin, 63, 152
Tarde, Gabriel, 192, 193, 201
técnica(s), 37, 139, 140, 184, 197, 198
teologia, 160
teoria, da magia, 23
  da teoria, 23
  dos substratos, 182
  sobre o simbolismo, 155
testemunho(s), 54
  valor do, 60
Thomas, N. W., 126
Threlkeld, 70-72
Thurnwald, 174
Tiele, 114, 115
tipo, 192
Toscano, Ivone, 48, 147, 164, 181
totem(ns), 72, 78, 79, 81, 142, 162, 163, 204
totemismo, 134, 163
trabalho, divisão do, 139
traço de cultura, 182
tradição(ões), 11, 43, 57, 74, 95, 197-203
transmissão(ões), de conhecimentos, 204
  de genealogias, 202
  oral, 101, 199, 204
tribo(s), 30, 184, 185, 200, 202
troca(s), 29-31, 34, 35
Trovis, 63
Turner, Victor, 28
Tylor, 61, 73, 94, 182

U

Upanixadê, 131
Urbain, V., 157
Usener, 109
usos, **ver** costumes

V

Van Gennep, 202
Van Ossenbruggen, 179
Vasistha, 121
vasu, 173
Vedas, 107, 110-12, 121, 128
Victor, Paul-Emile, 14
Visnu, 121
voceros, 148, 152, 153
Von den Steinen, 54

W

Weber, L., 41, 154, 156-58
Winch, P., 39
Windelband, W., 40
Wissler, 45, 181, 191
Wittgenstein, 39
Woods, 72

X

xamã, **ver** mágico

Y

Yapur Veda, 110, 112

Z

Zola, Emile, 11

Impresso por
W. Roth & Cia. Ltda.

2527

GRANDES CIENTISTAS SOCIAIS

Coleção coordenada por Florestan Fernandes

PRÓXIMOS LANÇAMENTOS

O. LANGE
Lenina Pomeranz

LUKÁCS
José Paulo Netto

GODELIER
Edgar de Assis Carvalho

DELLA VOLPE
Wilcon J. Pereira

HABERMAS
B. Freitag e S. P. Rouanet

KALECKI
Jorge L. Miglioli

ENGELS
José Paulo Netto